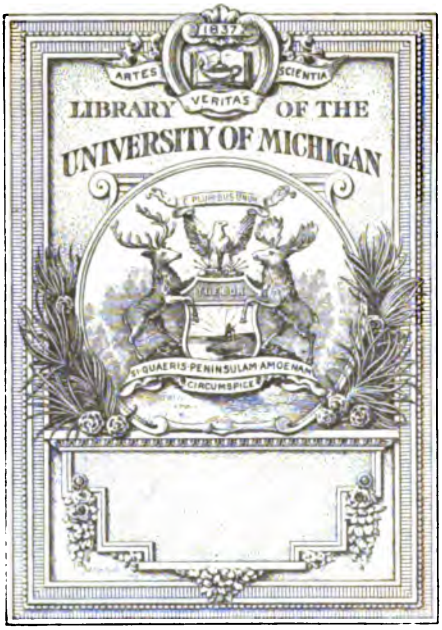

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern

# Buckle
und
# seine Geschichtsphilosophie

Von

Dr. F. Fränkel

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1906.

# Inhalt.

| | | |
|---|---|---|
| | | Seite |
| 1. | Natur und Geschichte | 1 |
| 2. | Materialismus und Ökonomismus | 15 |
| 3. | Kausalität und Willensfreiheit | 30 |
| 4. | Metaphysische und historische Methoden | 49 |
| 5. | Aussereuropäische und europäische Kulturformen | 65 |
| 6. | Intellektualismus und Industrialismus | 82 |
| 7. | Buckle, Comte und Andere | 99 |

Meinem besten und edelsten Freunde

**Wladimir Alewsky**

gewidmet.

für sich eine ganz alte, sie war schon für das Mittelalter charakteristisch. Während aber die religiöse Philosophie dieses historischen Zeitabschnittes in der Wissenschaft oder in dem, was damals als solche galt, die „ancilla theologiæ“ erblickt hatte, lehrte dagegen die neuere Auffassung nach der Formulierung einer ihrer ersten Vertreter, Baco von Verulam, nämlich, dass „die Wissenschaft zur Aufgabe, die Lage und das Glück der Menschheit und die Macht zu allen Werken, habe.“ Gott — war der allerhöchste Begriff des mittelalterlichen Denkens; Mensch — wurde derjenige der neuen Geistesrichtung. Darin liegt der tiefste und gründlichste Unterschied zwischen den Weltanschauungen der feudal-katholischen Gesellschaft einerseits und der bürgerlich-rationalistischen anderseits. Wollte jene in Gott die Quelle und das Endziel alles Daseins erblicken, so stellte diese den Grundsatz auf, dass alles durch und für den Menschen da ist. Der alte Gedanke des Protagoras lebt in der neuzeitlichen Weltauffassung wieder auf und wurde massgebend, freilich hie und da mit einer starken Betonung, dass der Mensch, welcher aller Dinge Mass sein soll, nicht mehr — wie bei dem alten Sophisten — der abstrakte, von der Gesellschaft losgelöste, sondern der soziale Durchschnittsmensch gemeint sei.

Wollen wir nun auf die psychologische Grundlage dieses altneuen Gedankens zurückgehen, so finden wir sie aus zwei durchaus verschiedenen und einander entgegengesetzten Seelenerlebnissen zusammengesetzt. Vor allem ist es ein Zweifeln und ein Verzweifeln an die Realität des Absoluten, des Höhern und Allerhöchsten, eine tiefe und grauenhafte universalpessimistische Stimmung, welche den Menschen dazu führte, Gott zum Range eines Menschenerzeugnisses herabzusetzen. Dann aber ist es zu gleicher Zeit ein stolzes und trotziges Machtgefühl, ein Bewusstsein von seiner unendlichen Kraft, das im Menschen erwachte und ihn dahin fortriss, sich selbst als den Thronfolger Gottes im Universum zu proklamieren.

Protagoras sah die mächtigen Götter vom Olymp herabsteigen, die festgebundenen sozialen Banden sich auflösen, die kühn aufgebauten metaphysischen Systeme stürzen; er sah den Menschen von allen traditionellen Formen sich loslösen, verlassen von allen höhern Mächten und auf seine eigenen Kräfte angewiesen, und verzweifelt aber verwegen erklärt er: Es gibt nun schlechterdings kein oberes, allgemeingültiges Prinzip mehr, nur individuelle Empfindungen, Vorstellungen und Meinungen sind da, sonst aber nichts! . . .

Dieses dämonisch-verwegene Denken, welches das Individuum zum alleinigen Schöpfer der Normen und Formen der reinen wie auch der praktischen Erkenntnis zu verkünden wagte, gehörte aber nicht einzig und allein dem individuellen Geiste dieses oder jenes Denkers an. Es war, was aus dem Sophissen sprach, vielmehr das zum Bewusstsein gekommene kollektive Machtgefühl des ganzen griechischen Volkstums. In dem glorreichen Siege, welchen das verhältnismässig kleine Volk, dank seiner äussersten Kraftanstrengung über die ungeheure asiatische Uebermacht errungen hatte, dann aber im geistvollen Streit der philosophierenden Meinungen untereinander, welche mit der grössten Energievergeudung besonders in Athen geführt worden waren, erwuchs das Bewusstsein von der schrankenlosen Kraft des Menschen und seines Geistes. Der Hellene der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts (v. Chr.) war von seinem gewaltigen Machtgefühl begeistert, berauscht und vollends überwältigt.

Ein in vielen Hinsichten ähnliches historisches Moment wiederholte sich in der spätern Geschichte der westeuropäischen Völker. Es hat seinen Anfang an der Ausgangszeit des Mittelalters, kann aber auch jezt noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Wieder trat eine Götterdämmerung mit allen ihren verhängnisvollen Folgen ein; wieder begann der allgemeine Boden, aus dem alle herausgewachsen und mit dem alle verwachsen zu sein schienen, plötzlich zu schwanken und unter den Füssen zu schwinden. Der Auflösungsprozess griff gewaltig um sich, nichts schien er schonen zu wollen, nirgends stehen zu bleiben. Vereinsamt und verzweifelt stand der Mensch dem allesvernichtenden und allesverheerenden Sturme gegenüber.

Aber der da stand war nicht mehr der alte Adam, war nicht mehr der alleruntertänigste Knecht aller blinden Mächte inner- und ausserhalb ihm. Es war ein mutvoller Kämpfer und ein glücksfroher Triumphator.

Nun galt der grosse Kampf des neuzeitlichen Menschen einerseits der Natur, anderseits aber und in gleichem Masse der eigenen Geschichte. Es wurde die Losung gegeben: Keine historisch offenbarten Religionen, keine historisch erworbenen Rechte! Katholizismus und Feudalismus — behauptete man — widersprechen der Menschennatur; also sollen sie durch Naturreligion und Naturrecht ersetzt werden.

Freilich benützte man diese sozusagen „natürliche“ Waffe nur in der Vorgeschichte des grossen Kampfes; als dieser nun in seine geschichtliche Periode überging, da griff man sofort nach den „Beweisen der Waffen“ und zwar den künstlichen; jene Waffe geriet nebst vielen anderen „Waffen der Beweise“ in die Rumpelkammer der Geschichte. Trotzdem spielt der Gedanke von Naturreligion und Naturrecht — ein Gedanke, der bekanntermassen aus der stoischen Philosophie herstammt — eine höchst bedeutende Rolle in der Entwicklung des neuzeitlichen Menschen. Was aber wurde darunter verstanden?

Vor allem und hauptsächlich bedeutete Naturreligion eine einfache Weltanschauung, Naturrecht — eine einfache soziale Ordnung. Die Einfachheit der Natur war das religiös-metaphysische Prinzip der Neuzeit, die Vereinfachung der menschlichen Beziehungen — das sozialrechtliche.

Das zur Freiheit drängende Bürgertum stellte das Einfachheitsprinzip gegen die komplizierten, verwickelten und verworrenen sozialen Beziehungen des Mittelalters auf, ebensosehr wie auch gegen die lästigen und unverständlichen religiösen und scholastischen Spitzfindigkeiten. Für diese gesellschaftliche Klasse in ihrer damaligen Lage — wie für die niedern und unterdrückten sozialen Gruppen fast aller Zeiten — galt das Prinzip der Einfachheit als eine unmittelbare Wahrheit. Eine einfache war ihre ganze Lebensweise, eine einfache soziale Ordnung — ihre Lebensbedingung, eine einfache Welt- und Lebensanschauung — eine Denknotwendigkeit, sonst liesse es sich ja in den umgebenden, unendlich mannigfaltigen Erscheinungen nicht mehr orientieren.

Schon auf der Schwelle der Neuzeit wurde das Einfachheitsprinzip von Kopernikus in die Wissenschaft eingeführt; es bildete eine der wichtigsten Voraussetzungen des von ihm entwickelten heliocentrischen Systems, das die Welt auf den Kopf stellte. „Der Glaube an die Einfachheit der Natur — bemerkte Höffding — war für Kopernikus und seine Nachfolger nicht nur ein methodologisches, sondern auch ein metaphysisches Prinzip. Sie wären in Verlegenheit geraten, hätte man gefragt, woher sie denn wüssten, dass die Natur stets auf die einfachste Weise verfahre. Für sie war dies eine unmittelbare Gewissheit.“ [1]

---

[1] Geschichte der Philosophie (d. Ue., Leipzig, 1895, Band 1, S. 113—114).

Ueberall wurde das Einfache und das Einfachste hervorgehoben. Die sensualistische Erkenntnistheorie lehrte, nicht die Vernunft, sondern die einfachen elementaren Empfindungen seien die einzige zuverlässige Quelle alles Erkennens; alle höhern und höchsten Denkformen — wurde gesagt — bilden bloss den Ueberbau aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen. Die Logik erhob die Induktion zur vorherrschenden Methode auf Kosten der Deduktion, welche das aristokratische Denken des Altertums, besonders bis auf Sokrates, fast ausschliesslich benützt hatte. Dann will die Atomistik haben, dass das Universum aus einfachen, unteilbaren und unsichtbaren Körperchen zusammengesetzt sei. Die kleinsten, unansehnlichsten Ursachen — lehrt die gesamte neuzeitliche Wissenschaft — welche rings um uns tätig sind, bringen durch stille, aber ununterbrochene Tätigkeit die wichtigsten und bedeutendsten Erscheinungen in der anorganischen und organischen Welt hervor.

Dasselbe geschah und zwar schon lange vorher auf dem Gebiete der Religion. Schon die südfranzösischen Albigenser, der Engländer Wyklif und die deutschen Mystiker strebten zur Vereinfachung des Glaubenssystems. Luther, obwohl ein eifriger Gegner der Kopernikaner, trug dennoch am meisten zur Durchführung des Einfachheitsprinzips in der Religion bei.

Aber es ist leicht einzusehen, dass schon das Urchristentum selbst von diesem Prinzip geleitet worden war. Buckle sagte von den religiösen Zuständen im Mittelalter: „Vergebens lehrte das Christentum eine einfache Lehre und verlangte einen einfachen Gottesdienst. Die Gemüter der Menschen waren zu weit zurück für einen so grossen Schritt, sie brauchten verwickelte Formen und einen verwickelten Glauben.“ [1]

Freilich übersah Buckle den innern Zusammenhang zwischen den verwickelten religiösen Formen des Katholizismus und den nicht minder verwickelten sozialen Formen des Feudalismus. Im alten Christentum, sowohl wie auch im reformatorisch-protestantischen kam unter anderem — wenn auch nicht in gleichem Masse — die Unzufriedenheit der untern und unterdrückten Klassen mit den allzu kompliziert und daher für diese unerträglich gewordenen sozialen und religiösen Formen zum Ausdruck. Aber selbst zur

[1] Geschichte der Zivilisation in England, d. Ue. von Arnold Ruge (Leipzig und Heidelberg, 1860, 1. Bd., 1. Abt., S. 293). N. B. Diese Uebersetzung wird hier überall zitiert.

Zeit, als die grossen Anstrengungen seitens der römischen Kirche wie auch der griechischen, das Christentum an die Interessen der Grossen und Mächtigen anzupassen, im vollen Gange waren, konnte doch der ursprüngliche Charakter dieser Religion nicht gänzlich verleugnet werden. Es scheint eine Erbsünde im Christentum zu sein, wenn selbst die offizielle Kirche die Armenpflege als eine ihrer Hauptaufgaben aufstellte. Eine lange Zeit galten sogar die Kirchengüter als das „patrimonium pauperum“. Aber fast immer gab es neben und unter der offiziellen Kirche noch eine inoffizielle, zum Kommunismus tendierende, und selbst der erste Theoretiker des modernen Sozialismus, Saint-Simon, meinte nur einen „nouveau Christianisme“, „den ketzerischen Associationen ähnlichen“,[1] begründen zu wollen. Wohl wollte Montesquieu die schwache Seite des Christentums gerade in dem Umstande finden, „dass niemals in einem Reiche so viele Bürgerkriege stattgefunden haben, wie in dem Reiche Christi.“[2] Musste dies aber wirklich als eine Schwäche betrachtet werden? Buckle meinte, es sei umgekehrt der Fall. Die Bewohner der tropischen Länder — behauptete er — seien ganz und gar knechtisch gesinnt, daher finden wir bei ihnen „keinen Klassenkampf, keine Volksaufstände, nicht einmal eine grosse Verschwörung.“[3]

Wenn man nun weiter das Einfachheitsprinzip in der neuzeitlichen Kultur verfolgt, so kann man nicht umhin, auf Rousseau und auf seine vielen bewussten wie auch unbewussten Anhänger hinzuweisen. Diese trugen das Prinzip auf die sozialen Beziehungen, auf Erziehung, Lebensweise und sogar Kleidungsart über. Die grosse französische Revolution sollte im Leben dies alles verwirklichen; Georg Forster hoffte, „es würde aus ihr und allen sie begleitenden Erscheinungen eine allgemeine Einfachheit der Sitten, Beschäftigungen, Wünsche und Befriedigung, eine Reinheit der Empfindung und eine Mässigung des Vernunftgebrauches hervorkeimen.“[4]

Auch in der schönen Literatur der Neuzeit lässt sich dieser Drang nach dem Einfachsten und Kleinsten vielfach bemerken. Vor allem drückt sich dies in der psychologischen Analyse aus, im Streben,

---

[1] Saint-Simon, sa vie et ses travaux. Par Hubbard (Paris, 1857, pag. 269).

[2] Lettres persanes (Oeuvres complètes de Montesquieu, Paris, 1859, t. II., pag. 42).

[3] G. d. C. (I., I., S. 72.)

[4] Jacob Moleschott: Georg Forster, der Naturforscher des Volkes (Frankfurt am Main, 1897, S. 265—6).

die scheinbar unbedeutendsten Regungen und Bewegungen der Seele zu enthüllen und von ihnen alles übrige abzuleiten; dann auch im Kultus der elementaren Seelenkräfte, der Leidenschaften. Endlich nun in der naiv-sentimentalen Anbetung der einfachen, ganzen und leicht durchsichtigen — wie man leichtsinnig glaubte — Seelen der Wilden oder der halbwilden Bauern oder gar jener entmenschten Bevölkerungsschichten, die in den Grossstädten ihr Wesen treiben. Von dieser Art Sentimentalität — nebenbei bemerkt — vermag sich auch mancher sozialdemokratische Schriftsteller — freilich nur in Bezug auf den Arbeitsproletarier — nicht zu befreien, trotzdem, dass er ein orthodoxaler Anhänger des wissenschaftlichen Sozialismus zu sein wähnt. Nun sei noch die Poesie von Wordsworth und seiner Schule zu erwähnen, eine Poesie, die voll von Andacht für das Kleine, Einfache und Einfältige ist.

Es ist klar, dass das Einfachheitsprinzip, welches trotz seiner Unbeweisbarkeit für das Zeitalter der Demokratie als eine unmittelbare metaphysische Gewissheit galt, hauptsächlich zur Bekämpfung des aristokratischen Mittelalters diente. Es war aber der Ausgangspunkt, das Kampfmittel und das Endziel zu gleicher Zeit. Historische Rechte und Privilegien, historische Religionen und Hierarchien sollten durch ein einfaches, alles gleichmachendes Naturrecht und eine diesem entsprechende Naturreligion überwunden und aus der Welt geschafft werden. Keine Herren und Hörige, keine Priester und Laien, denn von Natur aus seien alle Menschenkinder gleich frei und heilig.

Nun wurde aber der neuzeitliche Mensch allmählich sich darüber klar, dass, um den Kampf mit den lästig gewordenen geschichtlichen Traditionen und gesellschaftlichen Formen beschleunigen zu können, eine Theorie der Geschichte und Gesellschaft aufzustellen not tut. Wie die entdeckten Gesetze des natürlichen Vorgehens erfolgreich gegen die Natur angewendet worden sind, so soll auch die herausgefundene Gesetzmässigkeit der sozialhistorischen Erscheinungen zum Siege über diese führen. Man blieb aber bei der angedeuteten Analogie nicht stehen, sondern ging in dieser Richtung weiter.

Es lag nämlich der Gedanke nahe, dass, da der Mensch selbst doch im Grunde genommen nur ein kleines Bruchstück der Natur ist, so müssen selbstverständlich die allgemeinen Naturgesetze auch für ihn gelten, also müsse auch seine Entwicklung aus der Natur deduziert werden. Kultur und Natur — sagte man sich — seien keine Antinomien, jene sei bloss die Fortsetzung von dieser. Von

verschiedenen Seiten her wurde wiederholt betont, es gebe keine Geschichtswissenschaft ohne Naturwissenschaft. Hume und nach ihm Condorcet haben diesen Gedanken angedeutet,[1] Saint-Simon trug die Aufgaben der Naturwissenschaften auf die Geschichte hinüber;[2] seine Schüler wollten mit Hülfe der Physiologie soziale Fragen lösen.[3] Dann versuchte Spencer mit seinen Nachfolgern und Nachahmern durch Analogien mit biologischen Erscheinungen die Soziologie zu begründen.

Auf solche Weise entwickelte sich die Lehre von Naturreligion und Naturrecht von einem Postulat, die künftige Geschichte natürlicher und einfacher zu gestalten, zu einer Prämisse der wissenschaftlichen Geschichtsauffassung. Freilich war diese Gedankenentwicklung nicht ohne einen logischen Widerspruch. Früher wollte man die Menschengeschichte, d. h. die Kultur, durch die Natur widerlegen, also seien Natur- und Kultur als Antinomien zu betrachten; dann aber glaubte man, die geschichtliche Entwicklung durch die Natur — und zwar durch sie ausschliesslich — erklären zu können, als ob diese beiden eins und dasselbe darstellen sollten. Aber der Entwicklungsprozess aller Erscheinungen, der Gedanken mitinbegriffen, hat seine besondere Logik und kümmert sich um die von der menschlichen Logik aufgestellten Kategorien nur allzuwenig. Merkwürdigerweise waren schon die Verfechter des Naturrechts und der Naturreligion selbst zu gleicher Zeit auch die Vertreter des naturalistischen Prinzips in der Geschichte. Manche von ihnen trieben dasselbe sogar bis aufs äusserste. Man erinnere sich z. B. der Uebertreibungen in dieser Hinsicht seitens Bodin[4] und nach ihm Montesquieu.[5]

Zur Entstehung des historischen Naturalismus hat gewiss das grosse Zutrauen, ja der fast abergläubische Glaube an die neuentdeckten Naturgesetze, welche so viele und so schwierige Welträtsel zu lösen vermochten, viel beigetragen. Jene haben nicht nur einen übrigen Anstoss zur Aufstellung wissenschaftlicher Fragen in

[1] S. Paul Barth: Philosophie der Geschichte als Soziologie (Leipzig, 1897, 1. Kapitel).

[2] S. Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin (Paris 1865—78, t. 17, p. 36—38).

[3] Vergleiche den Artikel „De la phisiologie appliquée à l'améliration des institutions sociales“ in den „Opinions philosophiques, littéraires et industrielles“ (1825).

[4] De Republica (V, 1).

[5] S. Esprit des Lois (XVII, 6; XVIII, 1 u. 18); Lettres persanes (p. 167)

der Geschichte gegeben, sondern sollten auch das Material zur Beantwortung dieser geben.

Es muss aber noch ein Moment in Betracht gezogen werden, welches in dieser Hinsicht eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben mag. Es war nämlich der ästhetische Sinn für die Natur und die Liebe zu ihr, welche gerade im neuzeitlichen Menschen, der in Kultur und Unnatur der Stadt aufgewachsen ist, erwachten und zum Bewusstsein kamen.

Da der Mensch im Kampfe mit der Natur sich dieser als selbstständige Kraft gegenübergestellt, sich von ihr gewissermassen losgelöst hat, so gelang es ihm auch, sie verstehen zu lernen, ästhetisch und wissenschaftlich sie begreifen zu können. Aehnlicherweise entwickelte sich später im Kampfe mit allem Historischen, Herkömmlichen und Altväterlichen jener historische Sinn, welchen Nietzsche als den sechsten menschlichen Sinn definiert hat. Um etwas zu verstehen, wie um etwas zu sehen, muss eine gewisse räumliche, beziehungsweise zeitliche Distanz zwischen dem Subjekt und dem Objekt liegen.

Herder, der bedeutendste Vertreter des historischen Naturalismus, war von der Liebe zur Natur begeistert, er besass auch einen feinen und zarten Sinn für Naturschönheit, und es scheint, als ob es für ihn etwas sehr Schönes und höchst Anziehendes gewesen wäre, die Geschichte naturalistisch interpretieren zu können. Etwas Aehnliches lässt sich auch bei seinen Epigonen bemerken, so unter andern bei Jakob Moleschott.

Aber selbst die Liebe zur Natur hing aufs innigste mit dem Einfachheitsprinzip zusammen. Einerseits bedeutete sie den Hang zum Natürlichen, Ungekünstelten und Einfachen, andererseits aber war sie ein verkappter Hass zum Unnatürlichen, Konventionellen und Zusammengesetzten, hie und da zur Kultur überhaupt, welche ihrer Beschaffenheit gemäss eine höchst komplizierte Erscheinung ist. Freilich könnte man fragen, ob die Natur wirklich etwas Einfaches darstelle? Ebenso könnte man die Frage aufwerfen: Seien wirklich die Menschenkinder von der Natur aus alle gleich heilig und frei, wie es die Lehre vom Naturrecht behauptete? Oder: Gebe es überhaupt ein Naturrecht und eine Naturreligion? Da aber im Grunde genommen dieser ganze Gedankengang ein Glaube, ein Dogma war, so haben dieser Art Fragen von vornherein gar keine Bedeutung. Nicht umsonst liess Bodin in seiner Schrift „Colloquium

heptaplomeres" den skeptischen Senamus gegen die sogenannte „natürliche Religion" dieselbe Stellung wie gegen alle andern dogmatischen Religionen einnehmen.

Der Mensch glaubt das, was er glauben will und muss. Das Stürmen und Drängen des neuzeitlichen Menschen nach Befreiung von allen natürlichen und geschichtlichen Fesseln diktierte ihm die Urteile oder — was nach Mill[1] dasselbe ist — die Glaubenssätze.

Durch den historischen Naturalismus wurde das Einfachheitsprinzip auch auf die Geschichte angewendet; diese soll nun einzig und allein durch den Einfluss der äussern Natur auf den Menschen erklärt werden, — wahrlich eine einfache, allzueinfache Erklärung — wenn sie nur ebenso befriedigend wäre. Da aber wir hier im sogenannten historischen Naturalismus ein wissenschaftlich sein wollendes Verfahren für uns haben, so kann die logische Prüfung nicht mehr ausbleiben. Vor allem aber die grosse Frage: Decken wirklich die beiden Begriffe, Natur und Mensch, einander? Ist der Mensch nicht vielmehr nur von der einen Seite Natur, von der anderen aber gerade das Gegenteil, nämlich Ueberwindung der Natur? In den Vorstellungen von der Natur sind uns nur materielle Erscheinungen gegeben, in denen vom Menschen aber — materielle wie auch geistige, — woher kamen nun diese und wie verhalten sie sich zu jenen?

Die wissenschaftliche Auffassung der Geschichte muss also vor allem notwendigerweise sich mit dem Problem von den Beziehungen zwischen Geist und Materie auseinandersetzen. Hat sich der Weltgeist von den Naturwissenschaften ignorieren lassen, so versteht der Geist, der sich in der Geschichte offenbart, seine Rechte zu verteidigen.

Ludwig Feuerbach behauptete daher mit Recht gegen die rein naturalistische Auffassung der Geschichte: „Auch die Naturwissenschaft hat den Menschen über der Natur vergessen, oder doch zu sehr gegen sie zurückgesetzt. Auch der Naturwissenschaft ist daher eine Kur oder eine Ergänzung nötig."[2]

Die grosse Spaltung im Menschen ist einmal da; die Kluft zwischen Körper und Seele steht offen und lässt sich keineswegs wegleugnen. Das ist der geschichtliche Sphinx, welcher alle wissenschaftlichen Versuche zu vernichten droht, wenn sie sein Rätsel

[1] Vergleiche seine Logik (1, 5, § 1).
[2] Nachgelassene Aphorismen (Sämtliche Werke, Bd. X).

nicht zu lösen vermögen. Der reine Naturalismus — trotzdem, dass ihm gewisse und mitunter auch bedeutende Verdienste nicht abzusprechen sind — vermochte sich in der Geschichtswissenschaft nicht zu behaupten, da er des grossen Mysteriums nicht Herr werden konnte.

Das Auge der Sophisten des Altertums scheint weiter und tiefer gesehen zu haben als die neuzeitlichen Theoretiker des Naturrechts und des historischen Naturalismus. Jene lehrten bekanntlich von dem vorhandenen gründlichen Unterschied zwischen Natur und Gesetz. Kallikles soll diese Lehre folgendermassen begründet haben. „Von Natur sei allemal jedes das Unschönere, was auch das Ueblere sei, also das Unrechtleiden, gesetzlich aber sei es das Unrechttun.“ Dieses letztere sei daraus gekommen, „dass die, welche die Gesetze geben, die Schwachen und der grosse Haufe seien.“ Sie „wollen die kräftigeren Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht halten, damit sie nicht mehr haben mögen als sie selbst“.[1] Der Sophist generalisierte augenscheinlich das Prinzip, worauf das demokratische Rechtswesen in der athensischen Republik basiert hatte — von den Sklaven war die Rede nicht. Dennoch muss es anerkannt werden, dass in der Menschengeschichte vielmehr als in der Naturgeschichte der Sieg meistens nicht auf Seiten des stärkern Individuums bleibt, sondern des „grossen Haufens“, sei es der ursprüngliche Klan, sei es die sich später herausgebildete soziale Klasse oder die Nation. Wird aber das Individuum — das schwache wie auch das starke — von der menschlichen Gesellschaft gebändigt und gezähmt, so erlangt es doch erst gerade innerhalb dieser und durch diese zu seiner eigentlichen Selbsterkenntnis.

Nicht minder als die Sophisten betonte der grosse — vielleicht auch der grösste — Philosoph der Neuzeit, Spinoza nämlich, den Gedanken — auf den übrigens schon vor ihm Thomas Hobbes mit Nachdruck hingewiesen hatte — dass das Recht, der Staat überhaupt, nicht nur nicht dieselben sittlichen Postulate als das „Recht der Natur“ aufstellt, sondern er hebt geradezu dieses auf und tritt ihm entgegen.[2] Wenn aber Spinoza den Menschen mit derselben Methode behandeln wollte, nach welcher er die Natur behandelte,[3] so hat dies mit dem eigentlichen historischen Naturalismus ebenso-

[1] Platons Gorgias (38).
[2] Vergleiche „Ethik“ (T. 4., 37. Lehrsatz, zweite Anmerkung).
[3] Ebenda (T. 3., Vorrede).

wenig zu tun, als wenn z. B. Karl Marx[1] oder Friedrich Engels[2] von einem „Naturgesetz“ der sozialökonomischen Entwicklung sprachen. Gerade diese waren es, welche den Hobbes-Spinozistischen Gedankengang weiter entwickelnd, die Menschengeschichte, gewissermassen den Menschen selbst, nicht als ein natürliches — im Sinne der historischen Naturalisten — sondern als ein soziales Produkt betrachtet haben. Die naturalistische Methode, die nach Spinoza auch auf den Menschen angewendet werden sollte, bestand hauptsächlich in der Anwendung des Kausalgesetzes auf diesen. Das war auch für den Spinozismus selbstverständlich, da in diesem System sich zwischen dem Begriff Gottes oder der Substanz und dem der Kausalität nur schwierig unterscheiden lässt. Spinoza hat dadurch den altjüdischen Gedanken von Gott als der eigentlichen Weltursache gewissermassen umgebildet; dagegen scheinen die hie und da hervortretenden pantheistischen Tendenzen seiner Philosophie den altarischen Anschauungen verwandt zu sein.

Während aber Spinoza das ganze Universum einzig und allein unter dem Gesichtswinkel der Kausalität erblickte, die zu seiner Zeit fast von niemandem bezweifelte göttliche Teleologie und desto leichter die menschliche gänzlich verwarf, so steht heutzutage die Sache etwas anders. Wird nun die universelle Teleologie als eine unhaltbare antropomorphistische Idee — als ob nicht alle unsere Ideen antropomorphistischen Charakters wären — erklärt, so tritt dagegen die Idee der Zweckmässigkeit der menschlichen Handlungen, der organischen Welt überhaupt, immer stärker hervor. „Die anorganische Natur — behauptet Prof. Ludwig Stein — sei das Reich der Gesetze, die lebendige organische das der Zwecke; dort herrschen die Gesetze ausschliesslich, hier neben diesen noch vom Bewusstsein gesetzte Zwecke.“[3]

Gœthe erzählte: „Wir gestanden freilich, dass wir uns die Notwendigkeit der Tage und Nächte, der Jahreszeiten, der klimatischen Einflüsse, der physischen und animalischen Zustände nicht wohl entziehen können; doch fühlten wir etwas in uns, das als vollkommene Willkür erschien und wieder etwas, das sich mit dieser Willkür ins Gleichgewicht zu setzen suchte.“[4] Allerdings steht die Frage offen:

---

[1] Vergleiche „Kapital“ (1. B., Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 8).

[2] Ebenda (S. 31, Nr. 28).

[3] Wesen und Aufgabe der Soziologie (Berlin, 1898, S. 35). Im „Sozialen Optimismus“ (Jena, 1895, S. 225 u. f.) wurde dieser Gedanke weiter entwickelt.

[4] Wahrheit und Dichtung (T. 3., 11, 8).

Wie sollte die Notwendigkeit mit der Willkür ins Gleichgewicht gesetzt werden? Wie sollte die causale Auffassungsweise mit der teleologischen in einen widerspruchslosen Zusammenhang gebracht werden können?

Nun ist noch an dieser Stelle an die Rassentheorie zu erinnern, dessen Ideengehalt teils als Vor-, teils als letzte Ausläufer des historischen Naturalismus zu betrachten ist. Trotz den neuen, erstärkenden und auffrischenden Gedanken, die neulich der Rassentheorie von den Naturwissenschaften überhaupt, vom Darwinismus insbesondere, zugeführt wurden (wie die Vererbungstheorie u. s. w.), bleibt doch der charakteristische Zug in ihr, dass sie den Einfluss der Natur auf den Menschen, ganz besonders auf die Bildung des Blutes, als das ausschlaggebende Moment in der Geschichte ansieht. Denn die Verbindung zwischen Mensch und Boden ist es — wie der Rassentheoretiker Renan hervorhob — was eine Nation, oder eine Rasse bildet.[1]

Aber gerade die bedeutendsten Schritte in der neuzeitlichen Kultur sind in den Städten, und zwar in den grössten unter ihnen gemacht worden, wo alle Rassen zusammenströmen, wo überhaupt Boden- und Blutverbindungen am lockersten zu sein pflegen.

Solcher Art „gemeinschaftliche Städte“ waren — wie Renan selbst nachwies — „die ältesten Metropolen des Christentums“,[2] in ihnen entstand dann später der Mohamedanismus.[3] Dort blühte auch die Renaissance auf; alle neuen und neuesten Formen des modernen Lebens — von welchem Werte sie auch sein mögen — gehen von ihnen aus; sie sind es eigentlich, die „die Herde aller Revolutionen“ bilden — wie Bismarck schon längst bemerkt hatte „und mit Recht“ — wie sein sozialpolitischer Antipode Bebel hinzufügte.

Obwohl die Rassenmerkmale die tiefste Schichte in der Menschenseele ausmachen, die sich lange genug nach der gänzlichen Veränderung der ursprünglichen Umgebung zu bewahren imstande ist, so können sie eben ihres hartnäckig-konservativen Charakters wegen das historische Geschehen nicht erklärlich machen. Das Dynamische im Leben der Völker wurde oft von einer gewissen Ueberwindung des ursprünglichen Nationalcharakters begleitet, hie und da auch bedingt.

[1] Die Apostel (d. U. S. 302).
[2] Ebenda.
[3] Robertsohn Smith: Religion of the Semits (S. 71).

Die Rassentheorie, wie der historische Naturalismus überhaupt, kann allenfalls über die Statik in der Geschichte ein bedeutendes Licht werfen. Was aber die Dynamik anbelangt, so tappen die Vertreter dieses Gedankengangs im Dunkeln, oder leugnen das Vorhandensein einer historischen Entwicklung überhaupt. Da die meisten unter den Rassentheoretikern in vieler Hinsicht Gegner und Feinde dieser Entwicklung — wie sie einmal da ist — sind, meinen sie nicht selten, diese habe gar nicht stattgefunden, oder sie habe höchstens bloss die Oberfläche des historischen Meerlaufes berührt. Solcher Art historische Deutungen oder Missdeutungen entbehren aber gänzlich der historischen Perspektive und Retrospektive. Die Geschichte wird dadurch konstruiert, nicht aber interpretiert. Nun aber „bist du am Ende — was du bist“ sagte schon Mephistopheles.

Die historische Evolution ist nun einmal da und zwar bedeutet sie die Ueberwindung der Natur ausser- und innerhalb unseres Ich. Draper war kein Rassentheoretiker, er will aber die „bedeutenden historischen Tatsachen nicht aus politischen Ursachen, auch nicht aus dem Wachstum, der Bevölkerüng, sondern aus topographischen Umänderungen“ abgeleitet wissen.[1] Es lässt sich nicht leugnen, dass hier der historische Naturalismus konsequent genug — was bei seinen Vertretern nur selten geschieht — vielleicht auch konsequent bis zur Kühnheit ist. Es ist aber keine besondere Kühnheit dazu erforderlich, um es zu bezweifeln, ob wirklich alle sozialen Revolutionen auch nur von geologishen Umwälzungen begleitet, geschweige bedingt gewesen sind.

---

[1] A history of the intelletual Developpment of Europa (New-York, 1863, S. 24).

## 2. Materialismus und Oekonomismus.

Der Hang zur Natur und zum Natürlichen ging und hing vielfach mit dem Hang zur Materie und zum Materiellen zusammen. Die im spiritualistischen Mittelalter verleugnete, verhöhnte und verpönte Materie verlangte mit aller Macht ihre Rechte, erlangte sie auch und feierte endlich auf dem Gebiete des Thuns wie auch des Denkens einen grossen Triumph. Auch der historische Naturalismus ging dabei und zwar — könnte man sagen — fast unbemerkt in einen historischen Materialismus über. Allerdings scheint der Materialismus, der historische wie auch der philosophische überhaupt, in der letzten Zeit eine umgekehrte Evolution durchzumachen und zum Naturalismus zurückkehren zu wollen.

Die materialistische Philosophie aber verteidigte immer mit grossem Eifer das empirische Verfahren in der Wissenschaft, und zwar ging sie dabei so weit, dass mancher naive Materialist glauben konnte, jene sei selbst nicht mehr und nicht weniger als eine empirische Tatsache. Da nun die geistigen Erscheinungen in der Geschichte empirisch gegeben sind, so findet sich der auf diese angewendete materialistische Gedankengang von vornherein gezwungen, den Geist als einen tätigen Faktor auf diesem Gebiete anzuerkennen. Dadurch lässt sich auch die Tatsache erklären, dass der historische Materialismus in einen historischen und deshalb auch philosophischen Dualismus verfiel und auch verfallen musste. Erst liess er die Materie in den Geist übergehen — auf welche Weise ist nicht einzusehen — dann diesen in jene eingreifen und auf sie einen entschiedenen Einfluss ausüben. Das Gesetz aber von der Erhaltung der Energie weiss nichts vom Uebergang der physischen Energie in die psychische zu sagen. Karl Marx bemerkte schon lange die Inkonsequenz, welche sich als roter Faden durch die verschiedenen Versuche seitens des „abstrakten metaphysischen Materialismus“, wie er ihn oft nannte, oder, wie es vielleicht richtiger wäre, des „metaphysischen Materialismus“ überhaupt, die Geschichte zu erklären, hindurchzieht. Er meinte, „man ersehe die Mängel des ab-

strakten naturwissenschaftlichen Materialismus ... schon aus den abstrakten ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagten".[1] Allerdings liess Marx das Eingreifen des denkenden Geistes in die sozialökonomische Entwicklung zu. Er behauptete zwar, eine Gesellschaft, wenn sie auch „dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen sei", könne die „naturgemässen Entwicklungsphasen weder überspringen, noch wegdekretieren"; fügte aber dennoch hinzu, „sie könne die Geburtswehen abkürzen und mildern".[2] Dann wusste auch Friedrich Engels uns zu erzählen, „dass für den schliesslichen Sieg der im (kommunistischen) Manifest aufgestellten Sätze Marx sich einzig und allein auf die intellektuelle Entwicklung der arbeitenden Klasse verliesse".[3]

Nun suchte aber der historische Materialismus eine lange Zeit vergebens nach einem materiellen Objekt in der Geschichte. Was er in den Vordergrund gerückt hat, war eigentlich kein materieller Gegenstand, sondern es waren die materiellen Bedürfnisse und Interessen, oder richtiger gesagt, die niedern Triebe der Menschennatur überhaupt. Da diese im Vergleich mit den höhern und edlern Trieben allgemeiner seien, so könnten sie als etwas Objektives und also für die Wissenschaft Brauchbares gelten. Alles Höhere und Bedeutendere in der Menschennatur — meinte man — sei individuell, variabel und unbestimmbar, während das Niedere und Gemeine allgemeingültig, konstant und definierbar sei. Es ist also im Grunde genommen die unterste Schicht der Seele, geronnen und kristallisiert gedacht, welche die materielle Basis der Geschichte bilden soll. Lazarus behauptete sogar — und zwar nicht mit Unrecht — von allen Theoretikern, die „das geschichtliche Leben erklären zu können aus den „Bedürfnissen", welche die Menschen haben", meinen, folgendes: „Prüfen wir aber diese Bedürfnisse näher, so sehen wir, dass sie selbst idealer Natur, dass sie ein Zeugnis der Idee, eine Form ihrer psychologischen Erscheinung sind."[4]

Auch Engels wollte „die eigentlichen letzten Triebkräfte der Geschichte" in den allgemeinen Bedürfnissen, oder — wie er sich ausdrückte — in denjenigen „Beweggründen, welche grosse Massen,

[1] Das Kapital (Hamburg, 1872, B. 1., S. 385, Note 89).
[2] Ebenda (Vorrede zur ersten Auflage, S. 6).
[3] Dritte „Vorrede" zum „kommunistischen Manifest".
[4] Über die Ideen in der Geschichte (Berlin, 1865, S. 45).

ganze Völker, und in jedem Volke wieder ganze Volksklassen in Bewegung setzen“,[1] erblicken. Kommt es aber auf die allgemeinen Bedürfnisse an, so muss wenigstens die Liebe neben dem Hunger und ihm gleichberechtigt als eine treibende Macht der Geschichte betrachtet werden. Und Engels sagte auch in einer Stelle: „Nach der materialistischen Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und die Reproduktion des unmittelbaren Lebens. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu erforderlichen Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung.[2] Jules Guesde wiederholte also nur die hier ausgesprochene Meinung seines Meisters, wenn er das ganze historische Problem auf eine „question du ventre et du sous ventre“ reduzierte. Aber schon Schiller sagte — und also sprach Nietsche — Hunger und Liebe bilden dieser Welt Getriebe.

Nun glaubte Engels, Marx habe zwei grosse Entdeckungen gemacht,[3] und zwar soll die eine derselben im Folgenden bestehen. „Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte: die bisher unter ideologischen Ueberwucherungen verdeckte einfache Tatsache, dass die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. treiben können.“[4]

Was Engels hier von Marx „Entdeckung“ plump genug aussagte, findet sich schon bei Moses Hess und zwar viel besser formuliert. „Was Darwin — sagte dieser — für die Oekonomie der Natur, hat Marx für die soziale Oekonomie wissenschaftlich konstatiert. Es ist das grosse Verdienst dieser beiden Forscher, in Natur und Geschichte das Gesetz der fortschreitenden Entwicklung entdeckt und dasselbe auf den Kampf um die Existenz zurückgeführt zu haben.“[5] Inwieweit aber die von Engels gegebene Formulierung eine misslungene ist, sieht man daraus, dass schon *lange* vorher Robert Malthus auf die

---

[1] Ludwig Feuerbach (S. 46).

[2] Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates (Vorwort zur ersten Auflage, 1884, S. 8).

[3] „Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“. Leipzig 1878, S. 10.

[4] „Nachruf von Friedrich Engels etc.“ Zürcher Sozialdemokrat, 1883.

[5] „Volksstaat“ 1870.

„einfache Tatsache", die Marx „entdeckt" haben soll, hingewiesen hat und zwar als eine „von allen anerkannte" bezeichnet.

Malthus sagte nämlich: „Die mächtigste und allgemeinste unserer Begierden ist das Verlangen nach Nahrung und denjenigen Dingen, wie Kleidung, Nahrung usw., die uns vor der Plage des Hungers und der Kälte schützen sollen. *Von allen wird anerkannt,** dass dies Verlangen den grössten Teil der Tätigkeit in Bewegung setzt, aus welcher die vielfachen Fortschritte und Vorzüge des zivilisierten Lebens entstehen; und dass die Verfolgung dieser Ziele und die Befriedigung dieses Verlangens das Hauptglück der grössten Hälfte der zivilisierten Menschen ausmacht und für die verfeinerten Genüsse der anderen Hälfte unerlässlich sind." [1]

War aber Malthus selbst der erste, der auf diese „einfache Tatsache" hinwies? Weit entfernt davon! Er wiederholte *bloss* was schon längst im grauen Altertum bekannt gewesen war und was Platon als etwas „ganz Gewisses" angeführt hat.

Der grosse „Ideologe" Griechenlands war ein sozialer Materialist. Sein sozialer Pessimismus, auf den traurigen Zuständen seines Vaterlandes, — die er tief wie fast keiner zu seiner Zeit begriffen und empfunden hat, — gegründet, trieb ihm wenn nicht, nicht allein vielleicht, in die blauen Himmel der reinen Ideen, doch allenfalls in die grauen unterirdischen Gänge des sozialen Daseins. Nicht nur „entstehen alle Kriege um Besitz von Geld und Gut",[2] sondern der Staat selbst verdankt den materiellen Bedürfnissen seine Entstehung. Bei der Behandlung des Staatsproblems wurde folgendes Zwiegespräch angeführt: „Aber das erste und grösste der Bedürfnisse ist doch *unstreitig*** die Herbeischaffung der Nahrung, des Daseins und Lebens wegen." — „Ganz gewiss." — „Dann aber folgt das der Wohnung und das dritte ist auf Kleider und ähnliches gerichtet." — „So ist es." [3] — Die Entstehung der Stände wurde auf die Teilung der Arbeit zurückgeführt, welche dann nicht nur aus den Verschiedenheiten der individuellen Anlagen, sondern auch aus den Verschiedenheiten der Bedürfnisse erklärt wurde.[4]

---

[1] Versuch über das Bevölkerungsgesetz (d. Ue. v. F. Stöpl, Berlin 1879. Seite 623).

[2] Platons Phädon (11).

[3] Der Staat (B. II.).

[4] Ibidem. *, ** Kursiv unser.

Marx scheint auch an die Theorie der Bedürfnisse gedacht zu haben, als er gesagt hatte: „Die Bedürfnisse der Völker sind . . . die letzten Gründe ihrer Befriedigung.“ [1] Aber er blieb nicht lange hier stehen, denn er strebte nach einer materialistischen Geschichtsauffassung, während die Bedürfnisse, von welcher Art sie auch sein mögen, psychologische Tatsache darstellen. Die historische Wissenschaft wie alle anderen Wissenschaften, soll gänzlich vom subjektiven und also Geistigen abstrahieren und ausschliesslich vom Objektiven und zwar Materiellen ihren Ausgangspunkt nehmen. Wo soll aber in der Geschichte das Objektive und Materielle gesucht und gefunden werden?

Nun kam der Gedanke auf, dass die technische Kultur die eigentliche historische Grundlage, also die eigentliche Materie der Geschichte — wenn man so sagen darf — bildet. Franklin hat den Menschen als ein Werkzeuge verfertigendes Tier (toolmaking animal) definiert. Marx fand diese Definition nicht edel genug — auch ungenügend, da sie die soziale Seite des Menschen verschweigt; er bezeichnete sie eben als eine „charakteristische“ „für das Yankentum“. [2] Dessenungeachtet hob Marx selbst hervor, dass die Entwicklung der Technologie die menschliche Entwicklung bedingt und bestimmt. So bemerkte er zum Beispiel: „So wenig die bisherige Geschichtsschreibung die Entwicklung der materiellen Produktion, also die Grundlage alles gesellschaftlichen Lebens und daher aller wirklichen Geschichte kennt, hat man wenigstens die vorhistorische Zeit, auf Grundlage wissenschaftlicher nicht sogenannter historischer Forschungen, nach dem Material der Werkzeuge und Waffen im Steinalter, Bronzealter und Eisenalter abgeteilt.“ [3]

Ob der Hinweis auf die dominierende Rolle der Technik in der Geschichte ebenbürtig Darwins „Epochemachenden Werke“ [4] — so bezeichnete Marx die „Entstehung der Arten“ — sei — soll dahingestellt bleiben. Dagegen könnte man behaupten, dass dieses letztere Werk einen gewissen Einfluss in der angedeuteten Richtung auf Marx ausgeübt hat.

---

[1] Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (S. 74); vergleiche auch David Kojgen: „Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland“ (Bern, 1901, S. 210).

[2] „Kapital“ (Hamburg, 1872, Bd. 1, S. 334, N. 13).

[3] Ibidem (S. 166, N. 5 a).

[4] Ibidem (S. 352, N. 31).

„Darwin — sagte Marx — hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, das heisst auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besondern Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit? . . . Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozess seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“ [1]

Was die letztere Bemerkung Marx anbelangt, so muss folgendes hinzugefügt werden, dass die „materialistische Methode“ keineswegs als die „wissenschaftliche“ gelten kann, wenn sie die „geistigen Vorstellungen“ als aus den materiellen Verhältnissen [2] „entquellende“ betrachten will. In diesem Falle wird die „materialistische Methode“ geradezu zu einer materialistischen Metaphysik, welche mit der eigentlichen Wissenschaft, die empirisch verfährt und so verfahren muss, um exakt bleiben zu können, nichts gemeinschaftliches hat, Um die Schranken der Wissenschaft nicht willkürlich zu übertreten, muss die „materialistische Methode“ wirklich nur Methode bleiben, was aber nur dann erreicht werden kann, wenn sie die geistigen Erscheinungen nicht als aus den materiellen *entquellende,* sondern als diesen *entsprechende* betrachten wird. Hat diese Methode vieles zur Erklärung der Natur beigetragen, so wird vielleicht auch das Studium der materiellen Erscheinungen innerhalb — nicht nur ausserhalb, wie der historische Naturalismus verfuhr — der Geschichte ein gewisses Licht auf dieses Gebiet verbreiten können.

Nun aber nehmen wir in der Geschichte und zwar vor allem geistige Erscheinungen wahr, was in der Natur nicht der Fall ist. Noch mehr als dies. Die ganze Geschichte — und selbst die technische Kultur nicht ausgenommen — erscheint als objektivierte und

[1] „Kapital“ (Hamburg, 1872, Bd. 1, S. 335—6, N. 89).

[2] NB. Marx spricht von den „gesellschaftlichen Lebensverhältnissen“.

materialisierte geistige Energie. Liegt etwa die Technik jenseits des Bewusstseins? Keineswegs! Marx selbst sagte: „Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister von der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das schon beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideel vorhanden war." [1] Aber auch in der Urzeit, als die „menschliche Arbeit — wie Marx sagte — ihre erste instinktartige Form noch nicht abgestreift hatte", [2] zeigt sich das Ideelle als das Primäre, da die Instinkte — auch die tierischen — nicht vom materiellen Charakter sind. Sollte aber auch für die Urgeschichte Ludwig Geiger [3] Recht behalten, wenn er behauptete, dass das Werkzeug ursprünglich nicht erfunden, sondern zufällig gefunden wurde, so scheint in Bezug auf die späteren Epochen der Nachweis Paul Barths [4], dass die Technik Gedankensysteme voraussetzt, den Tatsachen — wie sie nun empirisch gegeben sind — entsprechend zu sein.

Allerdings will man das unbegreifliche Eingreifen des Geistes in die Materie und umgekehrt nicht zulassen, so muss die parallelistische Hypothese angenommen werden; sonst ist der philosophisch wie auch wissenschaftlich unhaltbare dualistische Standpunkt unumgänglich. Ebenso wie in der Psycho-Physik einerseits die Gehirn-, anderseits die Seelenzustände erforscht werden, so können auch in den sozialhistorischen Wissenschaften vor allem die folgenden zwei Methoden angewendet werden: die materialistische und die psychologische. In Bezug auf die genannten Wissenschaften mag auch Höffding Recht haben, wenn er in der parallelistischen Hypothese eine „empirische Formel" [5] zu finden glaubt.

Marx war also einer der ersten, der auf die Bedeutung der Technik in der Geschichte hingewiesen hat. Aber schon Proudhon hatte behauptet: „Le progrès de la société se mesure sur développement de l'industrie et la perfection des instruments." [6] Eine Vor-

[1] „Kapital" (B. I, S. 164).

[2] Ibidem.

[3] Vergleiche „Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft" (Stuttgart, 1872, II. T., S. 48).

[4] Philosophie der Geschichte als Soziologie (S. 350).

[5] Psychologie (K. 2).

[6] De la Création de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique par P.-J. Proudhon (Paris, Besançon, 1843, p. 356).

ahnung von diesem Gedankengange scheint schon im Altertum Anaxagoras gehabt zu haben. Er sagte: „Durch seine Hände wurde der Mensch das gescheidste Tier.“[1] Aristoteles meinte zwar, dass die „Hand das Organ aller Organe“, d. h. „das Werkzeug aller Werkzeuge“ sei, aber nach ihm habe die Natur gerade den Menschen mit einer Hand versehen, weil er diese auszunutzen imstande gewesen sei.[2] Mit andern Worten, der menschliche Organismus musste schon, bevor er sich die Hand geschaffen hat, das Bedürfnis an diese und auch die Möglichkeit sie anzuwenden in sich getragen haben. Nur auf solche Weise konnten die menschlichen wie auch die tierischen Organe entstanden sein.

Helvétius, — einer der ersten französischen Denker, welche versucht haben, auch die sozial-historischen Tatsachen vom materialistischen Standpunkte aus zu betrachten, — ging ebenso wie Anaxagoras von der Ansicht aus, dass „der Unterschied des Menschen von anderen Tieren die Folge eines Unterschiedes ihrer äussern Gestalt sei.“[3] Aber auch wie dieser, trotz den materialistischen Tendenzen seines Denkens dem Denkstoff, dem Nus, eine sehr grosse Rolle in den Weltereignissen zuteilte, so blieb auch für jenen der Tonangebende im historischen Geschehen der Geist. Die Erziehung im ausgedehntesten Sinne des Wortes sei es, seiner Meinung nach, von der alle Verschiedenheiten der Charaktere abzuleiten seien; jene aber hänge von den öffentlichen Verhältnissen und der Regierungsform ab.[4] Man sieht, dass hier die materiellen Bedingungen der Geschichte in Schatten getreten sind; im Vordergrund befindet sich das bewusste Handeln der Erzieher und der Regierenden. Da aber alle Tätigkeit nach Helvétius aus der Selbstliebe und dem Eigennutz entspringe, so sei es das richtig aufgefasste Interesse (le bien connu intérêt), vor allem das materielle, welchem die grösste Machtausübung in der Geschichte zuzuschreiben notwendig sei. Allerdings liess er hie und da auch moralische Eigenschaften eine gewisse Rolle spielen; so müsse man nach ihm denselben „die Eroberungen der Nordländer zuschreiben.“[5]

Ein anderer Vertreter der französischen Aufklärung im XVIII. Jahrhundert, Holbach nämlich, behauptete, die Seelentätigkeit hänge von

[1] Aris. De part. animal (IV 10, ed Bekkeri, S. 687).
[2] Ibidem.
[3] Vergleiche „De l'esprit“ (I, 2).
[4] Buckle (G. d. C., 1, 2, S. 320, N. 78).
[5] Vergleiche Oeuvres (II, pag. 224).

den materiellen Ursachen, die auf sie einwirken, ab[1]; aber auch er ging in seinen geschichtlichen Betrachtungen nicht zu einer Analyse der materiellen Bedingungen über, sondern liess vielmehr physiologische und psychologische Tatsachen nebeneinander als Ursachen der historischen Tatsachen auftreten. So meinte er zum Beispiel: „Zuviel Schärfe in der Galle eines Fanatikers, zuviel Blut im Herzen eines Eroberers, eine lästige Verdauungsstörung im Magen eines Monarchen, eine Phantasie,[2] die durch den Geist einer Frau geht, seien hinreichende Ursachen, um Kriege zu veranlassen, Millionen von Menschen zur Schlachtbank zu schicken, Mauern umzustürzen, Städte in Asche zu verwandeln" usw. Eine grössere Rolle aber als die „Phantasie, die durch den Geist einer Frau geht", spielt in den Vorstellungen der französischen Aufklärer, „der schlaue Priester", eine Art von einem Halbgott, der einmal kommt — man weiss zwar nicht woher — der Menschheit gegenüber als ein „Fabricateur de la divinité" auftritt, sich ihrer bemächtigt und sie knechtet. Der Dualismus und der Rationalismus dieses Gedankenganges liegen sozusagen auf der Hand.

Es ist leicht einzusehen, dass die Auffassung der Geschichte, welche diese beiden Denker vertraten, ihren Ausgangspunkt in den Verhältnissen der damaligen Gesellschaft hat. Die Religion, oder richtiger gesagt, der Katholizismus geriet in Verfall, wurde nur noch von schlauen und selbstsüchtigen Leuten unterstützt, welche darin ein Interesse hatten, oder zu haben glaubten. Die Staatsregierung hatte ebenso keine grossen und allgemeinen Ziele mehr vor Augen, ihre Tätigkeit wurde fast ausschliesslich von den eigenen beschränkten Interessen der Herrscher wie auch von den momentanen Launen ihrer Courtisanen bestimmt. Das Individuum, ausgeschlossen von der aktiven Teilnahme am öffentlichen Leben, erhielt keine bedeutenden allgemeingültigen Motive des Handels, musste sich daher auf das Kleinliche und Eigennützige beschränken. Diese Züge des französischen Lebens im XVIII. Jahrhundert scheinen von den obengenannten Denkern generalisiert und auf die ganze menschliche Geschichte übertragen worden zu sein. Trotzdem waren es aber gerade diese von den französischen Aufklärern entwickelten Gedanken, welche zunächst am meisten bearbeitet und weiter entwickelt wurden,

[1] Système de la nature (I, p. 118).

[2] „Ist auch dies ein Molekül?" fragt Georg Plechanow, der diese Stelle in seinen „Beiträgen zur Geschichte des Materialismus" (S. 39) zitierte.

und zwar einerseits in der Morallehre, besonders im Benthamismus, anderseits in der Geschichtswissenschaft. Von verschiedenen Seiten wurde anerkannt und hervorgehoben, dass der Eigennutz und das Selbstinteresse, die niedern Instinkte überhaupt, von grosser Bedeutung für die Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung seien. Es schien als ob hier nun endlich der lang gesuchte Schlüssel zum schwierigen Rätsel gefunden worden sei.

Der Auflösungszustand der Gesellschaft ist es, der den Sinn für die niedern und niedrigsten Instinkte hervorgerufen und verschärft hat. In einer organisierten regelmässig funktionierenden Gesellschaft, oder — um mit den Saint-Simonisten zu sprechen — in der organischen Periode der Geschichte ist das Solidaritätsgefühl — wenn auch ein zusammengesetztes und vielleicht spät gekommenes — ebenso mächtig und unbewusst wirkend, wie der Eigennutz. Kommt aber die sogenannte Periode der Kritik und der sozialen Desorganisation, da öffnen sich alle Krater und die langaufgehaltenen vulkanischen Laven stürzen mit aller Kraft hervor, es strömt der Schmutz aller Kloaken im sozialen Organismus wie auch in der individuellen Seele hervor und droht alles zu überschwemmen. Das ist die Zeit, die am besten geeignet ist, einen scharfen und weitsichtigen Blick in die tiefsten und finstersten Abgründe des sozialen und seelischen Lebens zu werfen.

Aber schon lange vor den Aufklärern sind es die Hofleute gewesen, denen sich die beste Gelegenheit, die schlimmste Korruption und wildeste Ausartung der Menschennatur zu beobachten darbot. Es scheint auch, dass die Vernünftigsten unter diesen, die sich ihnen darbietende Gelegenheit nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch auszunutzen gewusst haben. So sind die „Maximen“ eines De la Rochefoucauld fast alle dazu bestimmt, den „niedrigen“ und „bösen Unterbau des „Grossen“ und „Guten“ aufzudecken. Nach ihnen soll auch nur „Laune und Zufall die Welt regieren.“ [1] Dann heisst es: „Die grossen und glänzenden Taten, welche das Auge blenden, werden von Staatsmännern als Wirkungen grosser Pläne dargestellt, während sie in der Regel nur Wirkungen der Launen und der Leidenschaften sind. So war der Krieg zwischen Augustus und Antonius, den man ihrem Ehrgeize, sich zu Herrn der Welt zu machen, zuschreibt, vielleicht nur eine Wirkung der Eifersucht.“ [2]

[1] Maximes (7).
[2] Ibidem (430).

Der scharfsinnige Moralist wiederholte in der angeführten Stelle ein schon von Pascal ausgesprochenes Paradoxon, nur gab er diesem eine boshafte Schattierung. Pascal sagte von der „Liebe“ sprechend: „Dies „ich weiss nicht was“, eine solche Kleinigkeit, dass man sie nicht erkennen kann, bewegt die ganze Erde, die Fürsten, die Heere, die ganze Welt. Wenn die Nase der Kleopatra kürzer gewesen wäre, hätte sich die ganze Gestalt der Erde verändert.“ [1] Aber auch Pascal behauptete: „Alle Menschen hassen sich von Natur.“ [2]

Ein anderer Hofphilosoph, und zwar einer der grössten seiner Zeit, sagte von der „Lehre der Linien und Figuren“ folgendes: „Ich zweifle nicht, wenn es ein Ding gewesen wäre irgend eines Menschen Eigentumsrechte oder (richtiger gesagt) dem Interesse derjenigen, welche Eigentum haben, zuwieder, so würde diese Lehre, wenn nicht bestritten, so doch durch Verbrennen aller Geometriebücher unterdrückt worden sein.“

In dieser beissenden, aber treffenden Bemerkung von Thomas Hobbes [3] lag involviert eine Anspielung auf die sogenannte ökonomische Geschichtsauffassung. Das Interesse der ökonomisch Stärkern, der Besitzer materieller Güter — das sei das Ausschlaggebende in der Gesellschaft. Wie kommt aber diese Gruppe von Menschen dazu, eine solche Macht zu erlangen? Durch das Schwert! — meinte Thomas Hobbes; — nun folgerte einer von seinen literarischen Gegnern, nämlich James Harrington, — das Schwert müsse durch eine Hand, welche einem Menschen angehört, geführt werden; aber dass dieser tätig sein könne, sei es für ihn notwendig, satt zu sein; verfügte er über seine Lebensmittel selbst, so würde er das Schwert in seinem eigenen Interesse führen; sei er aber gezwungen, jenes von einem andern, einem reicheren als er, zu erhalten, so müsse er im Interesse desselben handeln. [4] Also behauptete der obengenannte Schriftsteller, die Natur jeder Staatsverfassung hänge von der Verteilungsweise des Grundbesitzes, von der von ihm sogenannten „Balance des Grundeigentums“ — ab; auf diese letztere seien die verschiedenen Staatsformen, wie auch ihre Ausartungen zurückzuführen. [5] Freilich

[1] Pensées (I, 9, 46). [2] Ibidem (60).

[3] Zitiert von Ferdinand Tönnies in der Hobbesmonographie. (Stuttgart 1896, Seite 183.)

[4] Oceana I, pag. 68 (Oeuvres politiques de J. Harrington; œuvres trad. de l'anglais. Paris. L'an III de la Rép. Franç.).

[5] Vgl. Wilhelm Roscher: Zur Geschichte der englischen Volkswirtschaftslehre. (Leipzig 1815, c. VI.)

blieb diese Analyse beim Verteilungssystem stehen, den Zusammenhang zwischen diesem einerseits und den Produktions- und Austauschsystemen andererseits ganz ausser acht lassend.

Dann war hier die Rede nicht vom Eigentum überhaupt, sondern bloss vom Grundeigentum, da im XVII. Jahrhundert (das Buch von James Harrington: „Oceana" erschien im Jahre 1656 in London) das industrielle Kapital noch beziehungsweise eine unbedeutende Rolle spielte; erst die Vollendung der agrikolen Revolutionen dieses und der zwei vorigen Jahrhunderte stellen den für die grosse Industrie unentbehrlichen Markt her.[1] So meinten auch die Physiokraten, welche in der ersten Periode des französischen Kapitalismus lebten und dessen grosse Erfolge nur auf dem Gebiete der Agrikultur verfolgen konnten, dass die Bearbeitung des Bodens einzig und allein die Quelle des „Produit net" sei. Der Gedanke, dass die Arbeit überhaupt, worauf sie auch angewendet werden mag, die alleinige Erzeugerin von Reichtümern ist, gehört einer spätern Periode des Kapitalismus an, als es diesem auch der Industrie sich zu bemächtigen gelang. Bekanntlich hatte Adam Smith in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts diesen Gedanken wissenschaftlich zu begründen gesucht. Allerdings ist die von diesem entwickelte Arbeitstheorie nicht etwa „instinktiv" — wie sich Lexis[2] ausdrückt — erfunden worden. Zu der angedeuteten Zeit konnte — zumal in England — kein Unterschied mehr zwischen den verschiedenen Anwendungen der Arbeit in aller Art kapitalistischen Untersuchungen gemacht werden. Fast überall aber, wo die Industrie — selbst in ihrer kleinbürgerlichen Form — eine bedeutende Rolle im ökonomischen Leben spielte und dabei von Freien, nicht von Sklaven betrieben wurde,[3] sind Ansätze zu der angedeuteten Theorie längst, bevor Adam Smith gelebt und gewirkt hatte, nachzuweisen. Diese Ansätze sind unter anderem schon in der altjüdischen Literatur zu finden. Es wurde zu Adam gesagt: „Im Schweisse deines Angesichts wirst du dein Brot essen."[4] Ist auch hier — wie Karl Marx gegen Friedrich List hervorhob[5] — vom Gebrauchswert, nicht aber vom Tauschwert die Rede gewesen, so scheint sich ein Mischansatz gerade auf diesen letztern zu beziehen. Dieser lautet: „Gemäss der Mühe erfolgt die Belohnung."[6]

[1] Vgl. Marx: Kapital. (Hamburg 1872, Bd. I, S. 776—781.)
[2] S. Konrads Handwörterb d. Staatswissenschaften, Art. „Physiokraten".
[3] S. „Kapital". (Ibidem, S. 35—36.) [4] Genesis (3, 19).
[5] „Zur Kritik der politischen Oekonomie" (S. 11, Nr. 1).
[6] Pirke Aboth (5, 23).

Der angeführte Satz wurde in einem spätern talmudischen Werke durch folgende Erzählung erläutert: Hillel der Alte ging auf dem Wege, da begegneten ihm Leute, die Weizen mit sich führten. Jener fragte: „Wieviel kostet das Mass Weizen?“ — „Drei Dinarien,“ war die Antwort. Hillel: „Warum haben mir denn die ersten (die mir begegnet waren), nur zwei gesagt?“ — „Du dummer Babylonier,“ sagten die Leute, „weisst du nicht, dass die Belohnung der Mühe gemäss erfolgte?“[1]

Was man aber früher nur hie und da geahnt hat, suchte Smith zu wissenschaftlicher Geltung zu bringen. Es ist eben der Gedanke, dass die menschliche Arbeitskraft als die Quelle des nationalen Reichtums und also als die Grundlage des sozialen Seins zu betrachten ist. Diesen Zentralpunkt in der Lehre Smiths besprechend, sagte Friedrich List: Gewiss ist es, dass Adam Smith die geistigen Kräfte aus den materiellen Verhältnissen erklären wollte.[2]

Es fehlte aber dem Begriff der Arbeit, mit dem Adam Smith und die ganze von ihm ausgehende klassische Oekonomie operierten, die vollkommene Objektivität und also auch der streng wissenschaftliche Wert. Zu einem objektiven Begriff wurde jener erst durch die Reduktion aller Arbeiten auf abstrakt menschliche Arbeit, was — nach Karl Marx[3] — der klassischen Oekonomie gar nicht eingefallen ist. Damit die Arbeit eine reale messbare Grösse werden könnte, müsste man auch gänzlich von ihrem individuellen Charakter abstrahieren lernen und den Begriff von der „gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitskraft“, die von den zu jeder Zeit gegebenen sozial technischen Bedingungen sich bestimmen lässt,[4] klar und präzis herausbilden. Bekanntlich findet sich dies erst in den Werken Marx.

Es konnte also bei Smith noch von einem objektiven Begriff der Arbeit als solcher nicht die Rede sein. Dagegen bildete sich bei ihm der etwas verschwommene Begriff vom Eigennutz als dem Beweggrund des menschlichen Tuns — von dem die französischen Aufklärer ausgingen — in den mehr bestimmten ökonomischen um. Während nun ferner Thomas Hobbes von den Interessen der Eigentumsbesitzer noch unklar genug gesprochen hatte, wusste uns Adam Smith ganz

---

[1] Aboth de rabbi Nathan (12, 12).

[2] Vgl. « Das nationale System der politischen Oekonomie ». (Stuttgart 1811, S. 227.)

[3] Vgl. « Kapital ». (Hamburg 1872, Bd. I, S. 57.)

[4] S. ibidem (S. 13).

deutlich über die verschiedenen Interessen der verschiedenen Gesellschaftsklassen zu berichten.

Zugleich mit dem Oekonomismus tritt bei Adam Smith auch die Idee des Klassenkampfes hervor, vor allem der Kampf des bürgerlichen Standes mit den übrigen sozialen Ständen.[1] Er leitete auch die Verschiedenheit der moralischen Ansichten von der Verschiedenheit der sozialen Lage, in der sich jeder gegebene soziale Stand befindet.[2] Allerdings war schon bei Helvetius von Klassenherrschaft und Klassenmoral die Rede gewesen.[3]

Zu jener Zeit lernte das Bürgertum schon seine allgemeinen ökonomischen und sozial-politischen Interessen zu begreifen und zu verteidigen; als ein organisierter Stand stellte er sich dem Klerus und dem Adel gegenüber. Bevor die Klassenkampfstheorie als Kampfmittel gegen die bürgerliche Gesellschaft gebraucht wurde, war schon lange der Klassenkampf das Schlagwort der Whigs[4] — dieser politischen Vertreter des Bürgertums — gewesen. Aber nicht nur die gegenwärtigen, sondern alle in der Geschichte vorgekommenen politischen Kämpfe, sollen an erster Reihe als Klassenkämpfe und zwar hauptsächlich um ökonomische Güter angesehen werden. Schon von Linguet und Rousseau angedeutet, von Saint-Simon und seiner Schule weiter entwickelt, wurde diese Ansicht von M. Blanqui in seiner „Histoire de l'economie politique en Europe“[5] deutlich formuliert. Hier hiess es: „Dans toutes les Revolutions, il n'y a jamais eu que deux partis en présance: celui des gens qui veulent vivre de leur travail et celui des gens qui veulent vivre du travail d'autrui. On ne ce dispute le pouvoir et les honneurs que pour se reposer dans cette region de béatitude, où le parti vaincu ne laisse jamais dormir tranquillement les vainquers. Patriciens et plébéiens, cavaliers et têtes rondes, libéraux et serviles, ne sont que de variétés de la même espèce. C'est toujours la question du bien-être qui les divise.“ In diesem Werke von M. Blanqui fand Proudhon — wie er sagte — für das Verständnis der historischen Gesetze entschieden mehr, als bei den Bousset, Vico, Montesquieu „et de la foule des philosophes“.[6] Durch Proudhon einerseits, Marx-Engels andererseits wurde dieser Gedankengang in die

[1] Diese Seite des «Nationalreichtums» wurde von Buckle (G. d. Z., B. II, S. 433—434) besonders hervorgehoben und — nebenbei bemerkt — auch vielfach benutzt. [2] Vergleiche G. d. Z. (Ibidem). [3] John Stuart Mill machte darauf in seinem Bentham-Aufsatz (W. W. X. 179) besonders aufmerksam. [4] Wie es Ed. Bernstein (Sozialistische Monatshefte 1904, S. 890 u. f.) nachgewiesen hat.

[5] Indroduction (S VI). [6] De la creation etc. (p. 451).

sozialistische Literatur aller Schattierungen eingeführt.[1] Dass aber Marx diese Auffassung gänzlich umgebildet hatte, wurde schon oben angedeutet.

Der historische Oekonomismus, wie ihn die Oekonomisten entwickelten, zeichnet sich vor dem historischen Naturalismus vor allem dadurch aus, dass er in seinen Betrachtungen nicht vom äussern, den Menschen umgebenden Milieu ausging, sondern vom Menschen selbst. Wer aber war der Mensch, mit dem die klassische politische Oekonomie operierte?

Es war nicht der reale, mit natürlichen wie auch historisch sich entwickelnden Bedürfnissen ausgestattete Mensch; selbst nicht der von Quetelet konstruierte Mittelmensch. Bloss ein abstraktes, nur elementare Bedürfnisse besitzendes Wesen war es, von dem die klassische Oekonomie ihren Ausgangspunkt genommen hat. Nicht nur Hildebrand mit den übrigen Vertretern der historischen Schule warfen dem „Smithianismus“ vor, es gälte ihm der Mensch ausschliesslich als der „Wirtschaftsmensch“.[2] Selbst Buckle, der dem „Smithianismus“ am nächsten stand, empfand die Irrealität jenes hypothetischen Wesens. Er war zwar begeistert und auch berauscht von dem von Adam Smith gemachten Versuch, die bedeutenden historischen und sozialen Tatsachen durch Prinzipien zu erklären, „die ausschliesslich aus der selbstsüchtigen Seite der menschlichen Natur entnommen waren“.[3] Dennoch meinte auch er, dass die „auffallenden Abstraktionen zwar viel Wahres enthalten, aber doch weit davon entfernt seien, die ganze Wahrheit zu enthalten“.[4]

Allerdings ging Buckle direkt von der klassischen Oekonomie überhaupt und von Adam Smith insbesondere aus. Die Resultate, welche diese in ihren volkswirtschaftlichen Studien gewonnen haben, wollte jener für die ganze Geschichtswissenschaft verwerten. Bewusst, vielleicht auch teilweise unbewusst, hing Buckle — wie es sich weiter herausstellen wird — fast gänzlich von dem Gedankengange des vielfach als Vater der Nationalökonomie bezeichneten ab. Galt für Buckle schon die politische Oekonomie als solche als eine „edle Wissenschaft“,[5] so schien ihm Adam Smith „der grösste Mann, den Schottland je hervorgebracht“,[6] zu sein. Was nun das „Wealth of nations“

[1] Geschichte der Zivilisation (Bd. I, Abt. 1, S. 179).

[2] Vgl. u. a. Adolf Helds Artikel: „Nationalökonomie“ in Bluntschlis Staatswörterbuch; Ingram: Geschichte der Volkswirtschaftslehre (d. U., S. 465).

[3] G. d. Z (III, 435). [4] Ibidem (441). [5] Ibidem (I. 1, 179).

[6] G. d. Z. (II, 1, 152).

anbelangt, so sei es, „wenn man seine Wirkung in Betracht zieht, vielleicht das wichtigste Buch, das irgend ein einzelner Mensch jemals zur Feststellung der Prinzipien, worauf die Staatsregierung gegründet werden sollte, gemacht hatte.[1] Gegen August Comte wurde der Vorwurf erhoben, dass „einige einflussreiche Erscheinungen seiner Aufmerksamkeit entgangen“ seien, und zwar nicht nur „wegen seiner mangelnden Kenntnis der Geschichte“, sondern auch „des jetzigen Zustandes der politischen Oekonomie“.[2] Dass Montesquieus Versuch, die Geschichte wissenschaftlich zu begreifen, nicht gelang, wurde unter anderem dadurch erklärt, dass zu dessen Lebenszeit die „Wissenszweige, welche die Natur mit dem Menschen in Zusammenhang setzen, noch nicht gebildet worden waren. So hatte die politische Oekonomie zum Beispiel als Wissenschaft vor der Herausgabe des Nationalreichtums (von Adam Smith) im Jahre 1776 noch keine Existenz. Und die Wissenschaft der Statistik ist eine noch neuere Schöpfung, denn erst in den letzten dreissig Jahren ist sie systematisch auf soziale Erscheinungen angewendet worden; frühere Statistiker waren bloss eine Gesellschaft fleissiger Sammler, welche im Dunkeln tappten und Tatsachen aller Art ohne Auswahl und Methode zusammenbrachten, ihre Arbeiten waren daher für die wichtigen Zwecke, zu denen sie in unserer Generation so glücklich verwendet sind, noch unbrauchbar.“ [3]

Von den Statistikern war es eigentlich Quetelet, dessen Werk „Sur l'homme“ (erschienen in Paris 1835) Buckle „die Beweise für die Regelmässigkeit“ geliefert hat, „mit welcher sich dieselben menschlichen Handlungen unter denselben Umständen wiederholen“.[4] Dies beweisen zu können, war für ihn besonders wichtig; er bat selbst seine Freundinnen, Frau Gren und Miss Schireff, „wenn sie Gelegenheit dazu hätten, irgend welche ausländischen Bücher über die Philosophie der Statistik zu lesen“, um ihm weitere Beweise für den angedeuteten Punkt mitzuteilen.[5]

---

[1] G. d Z. (I, 1, S. 182). [2] Ibidem (S. 162, N. 24).

[3] Ibidem (I, 2, S. 220).

[4] «H. Th. Buckles Leben und Wirken» von Alfred H. Huth, auszugsweise umgearbeitet von Leopold Katscher (Leipzig und Heidelberg 1881, S. 57).

[5] Ibidem.

## 3. Kausalität und Willensfreiheit.

Die Grundgedanken des sozial-historischen Oekonomismus gehören keineswegs der Neuzeit ausschliesslich an. Längst wurde der direkte Einfluss der Nahrung auf den Charakter der Menschen hervorgehoben, — ein Gedanke, der bekanntlich das Wesen der ursprünglichen, noch gänzlich naiven Formulierung der ökonomischen Geschichtsauffassung ausmacht. Aber ebenso alt, vielleicht noch älter, war der Hinweis auf die Abhängigkeit der menschlichen Handlungen von den ökonomischen Verhältnissen. Allerdings wurde früher hauptsächlich auf die Abhängigkeit von den individuellen ökonomischen Verhältnissen hingewiesen, während man später diejenige von den sozialen Verhältnissen, oder richtiger gesagt, von der sozial-ökonomischen Organisation im grossen und ganzen genommen ins Auge fasste.

Das altneue Problem von der Bedeutung des Oekonomismus in der sozial-historischen Entwicklung hing historisch wie auch logisch mit einem anderen, ebenso altneuen Problem, namentlich mit demjenigen von dem Willen überhaupt, von der Willensfreiheit insbesondere zusammen. Allerdings bildet dieses letztere Problem den „Stein des Anstosses" für jede wissenschaftlich sein wollende Geschichtsauffassung. Aber schon lange bevor die nur allzuoft gemachte Erfahrung von der Macht der ökonomischen Umstände irgendwelche wissenschaftliche Formulierung erhalten hatte, kam der Widerspruch zwischen den inneren Motiven der Handlungen und dem äusseren Druck auf diese zum Bewusstsein.

Fast überall, wo eine Stadtkultur sich entwickelt hat, wurde der Mensch sich über den erwähnten Widerspruch mehr oder weniger klar. Solange die ländliche Kultur vorherrschend war, der Mensch mit seinem Geburtsort und mit seinen wirklichen oder vermeintlichen Blutsverwandten verwachsen, war das menschliche Handeln fast ein instinktmässiges Tun und Lassen, ein ein- für allemal festgesetztes und strengreguliertes. Hier konnte keine Rede von den inneren Motiven des handelnden Individuums sein, da das Individuum als solches noch gar nicht existierte. Wurde aber das Individuum von den alten

Heimstätten, von der ganzen Sippschaft und der angewohnten Lebensart fortgerissen, in die Stadt, wo verschiedene Meinungen, ungleiche Sitten nebeneinander sich befinden und einander sich bekämpfen, hinausgeworfen und also Gegensätzen gegenübergestellt, — da erst muss der Wille wählen und entscheiden, was gut und was böse ist! Wie aber sollte die Wahl stattfinden? Wo ist das dazu notwendige Kriterium zu suchen und zu finden? Und dann sah man leicht ein, dass wenn auch nicht mehr die Sitte, sondern der Wille, wenigstens die Wahl zwischen den verschiedenen vorgefundenen Sitten, die Handlung zu bestimmen scheint, dennoch die unmittelbar vor dem Handeln getroffene Entscheidung, oder richtiger gesagt, die Handlung selbst, nicht ein Produkt des Willens, wenigstens nicht dessen allein, sein kann. Es soll sich im letzten Moment etwas Fremdes, mit dem inneren Ich nichts Gemeinschaftlichhabendes dazwischen hineingestellt und das vollzogen haben, was man vielleicht das ganze Leben bereuen würde, ja noch mehr, was in keinem Zusammenhang oder gar in grellem Widerspruch mit allen vorangegangenen Handlungen des Individuums zu stehen scheint. War also die Handlung eine unwillkürliche, vom Willen unabhängige? Wer aber soll sie dann dem Individuum aufgezwungen haben? Wo liegt die Ursache des Entcheidens, des Handelns? Im eigenen Ich ist sie nicht zu finden.

Es ist allerdings eine nicht leicht zu lösende Aufgabe, die gesuchte Ursache zu ermitteln. Das Leben in der Stadt ist allzu kompliziert, die sozial-ökonomischen mitsamt allen übrigen Beziehungen der Menschen untereinander zu verwickelt und undurchdringlich Wer wird imstande sein, diesen grossen verworrenen Knäuel kunstgerecht zu entwirren und den Faden, welcher zu jeder einzelnen Handlung führt, herauszufinden? Auch der Kundigste wird sich in diesem Labyrinth verirren müssen ....

Der angedeutete Unterschied zwischen dem Wollen und dem Handeln, das scheinbare Eingreifen dazwischen einer andern, dem „inneren Menschen“ fremden Kraft ist schon längst vom Apostel Paulus wahrgenommen und geschildert worden. „Das Wollen habe ich wohl, aber das Wirken des Guten finde ich nicht. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will, das verrichte ich. So ich aber das tue, was ich nicht will, so wirke nicht mehr ich dasselbe, sondern die Sünde, die in mir wohnt.“[1] Die Sünde, welche das Gute zu vollbringen, den „inneren Menschen“

[1] An die Römer (7, 18—20).

sich in der Aussenwelt, in den Handlungen, zu offenbaren verhindern soll, liegt im „Fleisch“, in der Materie — heutzutage würde man sagen in den materiellen Verhältnissen.

Aber auch der heilige Augustin erblickte die Quelle der Sünde und deren Verkörperung in der Staatseinrichtung. Lag dieser Gedanke nicht schon implicite in der Aeusserung des Apostels: „Was wollen wir denn sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei fern. Sondern (das will ich sagen) die Sünde erkannte ich nicht nur durchs Gesetz?“[1] Die Sünde werde also dem „Fleisch“ des Individuums von aussen her eingeimpft, und zwar von dem verbietenden Gesetz, von der supra- oder extra-individualistischen Gesetzgebung.

Ganz klar tritt in der altjüdischen Literatur der Gedanke vom Zusammenhang zwischen Ueberfluss und Mangel an materiellen Gütern einerseits und Sünde andererseits hervor. Schon in dem Deuteronomium[2] heisst es: „Du bist fett, dick und beleibt geworden und hat den Gott fahren lassen, der ihn gemacht hat, und den Felsen seines Heils gering geachtet.“ Und Jeremias[3] sagte: „Wie ein Käfig voller Vögel, also sind ihre Häuser voll Betrug. Daher kommt ihre Grösse und Reichtum. Daher sind sie fett und glatt, und sind in allem Bösen fortgefahren, sie haben sich der Sache, der Waisen Sache, nicht angenommen, und das ist ihnen gelungen, und haben den Armen nicht zum Recht verholfen.“ Zephanias weissagte[4]: „Und (ich) will heimsuchen die Leute, die auf ihren Hefen liegen, die da sprechen in ihrem Herzen: Der Herr wird weder Gutes noch Böses tun.“

Jesaias[5] schilderte dagegen den Seelenzustand der Hungerleidenden. „Und wenn sie Hunger leiden werden, so werden sie ergrimmen und werden fluchen ihrem Könige und ihrem Gott.“ Während dann in den Sprüchen Salomonis[6] die Bitte an den Herrn gerichtet wird: „Armut und Reichtum gib mir nicht; (sondern) nähre mich mit dem beschiedenen Teil meiner Speise. Auf dass ich nicht, wenn ich zu satt werde, verleugne und sage: Wer (ist) der Herr? Auf dass ich auch nicht, wenn ich verarme, stehle und den Namen meines Gottes antaste.“ In denselben Sprüchen[7] heisst es auch: „Man tue dem Diebe keine Schmach an, der gestohlen hat, seine Begierde zu sättigen, weil ihn hungerte.“

Die Propheten waren sich auch darüber bewusst, dass es keinen sozial-ökonomischen Frieden gibt. Nach ihnen zerfällt die Gesellschaft

[1] An die Römer (7, 8). [2] 32, 15. [3] 5, 27—28. [4] 1, 12. [5] 2, 8, 21. [6] 30, 8—9. [7] 6, 30.

in zwei Gruppen, in Ruchlose und Fromme. Die erstern, welche als Reiche und Mächtige erscheinen, hassen und stellen fortwährend den letztern nach, die arm und niedergeschlagen seien. Die Klassenunterdrückung war eben im vollen Gange gewesen, während der Klassenkampf noch nicht begann. Ein Nachzügler der Propheten, Jesus Sirach, sagte: „Was sollte der Wolf für Gemeinschaft haben mit dem Lamm? Also hatte auch der Gottlose keine Gemeinschaft mit dem Gottseligen. Was für Frieden sollte die Hyäne haben mit dem Hund? Also auch was für Frieden sollte der Reiche haben mit dem Armen? Die Waldesel in der Wüste sind der Löwen Beute, also sind auch die Armen der Reichen Weide."

Bekanntlich war die wissenschaftliche Formulierung der Behauptung, dass „die Armen der Reichen Weide" seien, in der Theorie des Mehrwerts gegeben, welche mit der Arbeitswerttheorie zusammenhängt und aus ihr notwendig folgt. Dass diese letztere der altjüdischen Literatur nicht gänzlich fremd geblieben war, wurde schon oben angedeutet. In der spätern jüdischen Literatur, wo zwar die kraftvollen Worte der Propheten gegen die Reichen und Mächtigen und deren Verdorbenheit teilweise verklungen sind, wurde dennoch der Gedanke, dass die Armut dem guten Willen im Wege steht, nicht vergessen. Die Armut — heisst es im Talmud — verleitet den Menschen, wider seiner eigenen Einsicht wie auch der seines Schöpfers zu handeln.[1] Dann wurde auch ein parallelistischer Gedanke geäussert: „Ohne Mehl kein Studium, ohne Studium kein Mehl",[2] oder: „So wie euer Essen ist euer Lernen".[3]

Allerdings war der Judaismus weit davon entfernt, die Idee der Willensfreiheit aufzugeben. Die altjüdischen Sagen führen uns Beispiele — auf die im Talmud[4] hingewiesen wurde — vor, wo weder äusserste Armut, noch ungeheurer Reichtum, noch anlockende Schönheit, den guten Willen verhindern konnten, zum Vorschein zu kommen. In Wirklichkeit war die Willensfreiheitslehre — wie Salomon Munk hervorhob — eine der Fundamentallehren des Mosaismus.[5] Im Deuteronomium[6] heisst es: „Beide, das Leben und den Tod, habe ich dir vorgelegt, beide, den Segen und den Fluch, so erwähle nun das Leben." Ebenso Jesus Sirach: „Er hat dir Feuer und Wasser vorgestellt, strecke deine Hand aus, wohin du willst."

[1] Eirubin (42, 1). [2] Pirke Aboth (5, 6). [3] Chulin (133, 2).
[4] Joma (36, 2). [5] Mélanges de la Philosophie arabe et juive (pag. 462).
[6] 30, 19.

Montesquieu sagte von „dem Koran und den Büchern der Juden“ mit scherzhaftem Ernst: „Gott zeigt sich dort überall in Unkenntnis über die künftigen Entschlüsse der Geister, und das scheint die erste Wahrheit zu sein, welche Moses die Menschen gelehrt hat.“[1] In der Tat, wie sollte die Idee der Willensfreiheit mit derjenigen der Allmächtigkeit und Allwissenheit Gottes in einen logischen Zusammenhang gebracht werden können? Der Widerspruch liegt sozusagen auf der Hand und lässt sich trotz allen theologischen Klügeleien und Spitzfindigkeiten keineswegs wegleugnen. Wer aber pflegte sich ja ernstlich um die Logik zu kümmern, wenn es sich um die letzten Lebensfragen und tiefsten Seelenbedürfnisse gehandelt hat? Der Grieche glaubte an die Moira, stellte den Kausalsatz auf, und dennoch fühlte ein Philosoph, wie Platon, fast gar nicht, ein Logiker, wie Aristoteles, nur wenig, dass zwischen jenen Ideen und der Willensfreiheitsidee sich eine unüberbrückbare Kluft auftut,[2] — was sollte denn ein Feuerkopf, wie Rabbi Akkiba, mit den logischen Widersprüchen zu tun haben? Dieser dekretierte einfach: Alles ist vorausgesehen und das Recht (zum Handeln ist dennoch dem Menschen) gegeben,[3] — und was er gesagt hatte, war kein Klügeln, kein Vernünfteln gewesen, sondern ein Seelenerlebnis. Gott hat er empfunden und ebenso die Kraft seiner Seele. Auch ein späterer Talmudist behauptete: Alles sei in Gottes Händen, ausser der Gottesfurcht,[4] — dass dadurch die göttliche Allmacht angegriffen wurde, was ging es den Talmudisten an? Er sagte, was er in seinem Innern durchlebte.

Dort, wo der Glaube an die Freiheit und an die Kraft des Willens fest genug war, wurde auf das Handeln grosses Gewicht gelegt. Auch der böse Wille kann und soll gut handeln. So war es im alten Judaismus; so war es auch im Katholizismus. Das Urchristentum hat sich freilich nicht definitiv gegen die Willensfreiheit ausgesprochen, allerdings weil es sich noch allzuviel unter dem Einfluss des Judaismus befand;. aber schon Paulus — wie wir gesehen haben — leugnete die Möglichkeit, den guten Willen im Leben durchsetzen zu können. Der heilige Augustin suchte eine Versöhnung zwischen der göttlichen Präscienz und der menschlichen Willensfreiheit herzustellen. Luther aber führte den Determinismus mit „Schärfe

---

[1] Lettres persanes (pag. 101).

[2] Vgl. Prof. L. Stein: Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus (Berlin 1889, S. 9 u. f.). [3] Pirke Aboth (3, 6).

[4] Brochoth (31, 1).

und Unerbittlichkeit"[1] durch; ebenso Calvin. Lange bevor das deterministische Prinzip seit Spinoza in die Wissenschaft eingeführt wurde, war es von der Religion aufgestellt worden. Es ist also klar, dass die Wurzeln des Determinismus tief im Leben — wie es sich in gewissen Epochen offenbarte — lagen, da die Religion kein abstraktes, blutloses Denken ist, sondern etwas Konkretes, Lebendiges.

Buckle wurde auf den angedeuteten Unterschied zwischen dem Katholizismus oder — wie er sagte — dem „Armenianismus" einerseits und dem Protestantismus — nach ihm „Calvinismus" — andererseits aufmerksam. Er glaubte, die Ursachen dieses Unterschiedes in Folgendem finden zu können. Er meinte nämlich, „dass der Calvinismus eine Lehre für die Armen und der Armenianismus eine für die Reichen sei.[2] Denn „ein Bekenntnis, das auf der Notwendigkeit des Glaubens besteht, müsse wohlfeiler sein, als eines, das auf der Notwendigkeit der Werke besteht." Auf solche Weise entstünde, und zwar unvermeidlich, „die aristokratische Richtung des Armenianismus und die demokratische des Calvinismus".[3]

Diese Erklärung ist nicht nur logisch unzureichend, sondern auch historisch unzulänglich. Die Lehre von der Willensfreiheit war von der altjüdischen Religion einerseits und von der altgriechischen Metaphysik andererseits vertreten, also von zwei Gedankenrichtungen, die nicht in aristokratischen Staaten entstanden sind. Und dann fand der Calvinismus seine Anhänger nicht unter den Armen, wenigstens nicht unter diesen allein, sondern vor allem unter den Stadtleuten, dem Bürgertum überhaupt. Buckle selbst führte das Zeugnis eines Beobachters an, dass die Calvinisten „reicher als ihre Gegner seien".[4]

Historisch genommen fällt die Verneinung — früher die religiöse, dann die wissenschaftliche — der Willensfreiheit nicht mit der Entstehung der Demokratie als solcher zusammen, sondern mit einer bestimmten Form der Demokratie, und zwar mit der bürgerlichen. In der bürgerlichen Grossstadtkultur erschien der individuelle Wille als Massenphänomen vielleicht zum erstenmal in der Geschichte, er machte aber sofort die traurige Erfahrung von seiner Ohnmacht im Kampfe mit den komplizierten und undurchdringlichen sozialen Beziehungen.

---

[1] Wie sich Prof. L. Stein (Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, S. 37) ausdrückt.

[2] G. d. Z. (I, 2, 309). [3] Ibidem. [4] Ibidem (S. 310, N. 39).

Der religiöse Determinismus war ein fatalistischer. Buckle stand zwar gänzlich auf dem Standpunkt der bürgerlichen Demokratie, war aber kein Fatalist, sondern ein wissenschaftlicher Determinist. Er suchte die Regelmässigkeit der menschlichen Handlungen zu beweisen, um dadurch zu einer wissenschaftlichen Erklärung der Geschichte gelangen zu können. Nur aber blieb er dabei nicht stehen. Mit Hülfe der besonders von Quetelet ausgebildeten Sozial- oder Moralstatistik wollte er uns vor allem von der Willensfreiheit endlich befreien. Buckle glaubte eigentlich, eine der grössten Schwierigkeiten, ja die allergrösste bei der Durchführung seiner Idee, die Geschichte zu verwissenschaftlichen, sei die alte religiös-metaphysische Annahme von der Willensfreiheit; die gänzliche und definitive Widerlegung derselben schien ihm also unbedingt notwendig, und daher widmete er auch schon das erste Kapitel seines Werkes diesem Zwecke.

Zwar sollte man meinen, enthalte schon das kausale Prinzip — dieses A und O jeder Wissenschaft — in sich die vollkommene Aufhebung der Annahme von Willensfreiheit, überhaupt die Aufhebung von jedem freiwilligen Regen und Bewegen in der Natur, wie auch im Menschen; aber das kausale Prinzip, welches die neue Wissenschaft an Stelle des von ihr totgeschlagenen oder wenigstens totgeglaubten Prinzipes der freien Schöpfung auf den Thron erhoben hat, blieb trotzdem doch nicht unangetastet. Es gilt auch in Bezug auf die Kausalitätsidee das talmudische Wort: „Dein Bürge hat selbst einen Bürgen nötig".

Denn im Grunde genommen könnte man behaupten, dass die Kausalitätsidee selbst nichts anderes sei als die blosse Formulierung jener schon unbewusst in uns liegenden Gewissheit, dass jedes Handeln gewisse und zwar von uns gewünschte Folgen haben muss; sonst hätte es ja keinen Sinn, etwas zu unternehmen. Ist aber die Kausalität die *eine* Prämisse des menschlichen Handelns, so ist sie doch nicht die *einzige;* denn es gibt noch eine zweite und nicht minder wichtige, namentlich die der Willensfreiheit, welche das praktische Handeln immer voraussetzt. Diese zwei sich einander aufhebenden Prinzipien sind also gleichberechtigte Kinder einer und derselben Mutter: der blinden Handlungsnotwendigkeit. Und dann birgt nicht schon die Kausalitätsidee in sich selbst — und zwar wie alles Lebendige und Notwendige — ihre Todeskeime? Man brauche bloss die letzten Konsequenzen vom kausalen Begriff zu ziehen, um den ent gegengesetzten Begriff zu erhalten, namentlich denjenigen der „causa

sui", das heisst des Unbedingten, Freiwilligen und Selbstschöpferischen. Im gewaltigen Ideenreich Spinozas finden wir die beiden Ideen der Kausalität und der „causa sui" nebeneinander. Wenn aber Spinoza[1] die Täuschung der Willensfreiheit mit derjenigen der Sonnenentfernung verglich, so ist Folgendes nicht zu vergessen: Eben wie das Auge seiner Natur gemäss die Sonne immer nahe erblicken wird, auch nachdem es durch das Teleskop sich von deren Entfernung überzeugt hat, so wird auch das Selbstbewusstsein notwendig die Freiheit des Willens anerkennen, auch nachdem es vom wissenschaftlichen Standpunkt diese zu leugnen gelernt hat.[2]

Freilich war Buckle anderer Meinung über diese zwei Prämissen, sowohl ihrem Ursprunge wie auch ihrer Bedeutung nach schienen sie ihm grundverschieden zu sein. Sie sind für ihn keineswegs gleichberechtigte psychologisch notwendige Prämissen, sondern logische Kategorien, die zwar beide historisch entstanden, dennoch untereinander unvergleichbar seien. Was die Kausalitätsidee anbelangt, so sei sie — seiner Meinung nach — mit einem gewissen System des Nahrungserwerbes eng verbunden und stamme von diesem ab, erhebe sich aber allmählich zu einer absoluten Idee. Die Stämme — behauptete er — welche „sich zum Ackerbau erheben . . . sehen einen bestimmten Plan und eine gleiche regelmässige Folge in der Beziehung ihrer Aussaat zu dem gereiften Korn . . . Daraus entspringt ein dunkler Gedanke über die Stetigkeit der Vorgänge; und zum ersten Male dämmert dem Geiste eine schwache Vorstellung von dem, was eine spätere Zeit die Gesetze der Natur nennt. Jede weitere Stufe in der grossen Entwicklung wird diese Vorstellung zu grösserer Klarheit erheben. Wie ihre Beobachtung sich bereichert, ihre Erfahrung sich über ein grösseres Gebiet ausdehnt, begegnet ihnen eine Gleichmässigkeit, deren Dasein sie nie vermutet . . . . Nur noch ein wenig weiter vorwärts und es erzeugt sich ein Geschmack am abstrakten Denken; einige unter ihnen verallgemeinern die Beobachtungen, die sie gemacht, im Widerspruch mit den alten Vorurteilen des Volkes, dass jeder Vorgang mit einem frühern in unvermeidlicher Verbindung steht, dass dieser wieder mit einem frühern verknüpft ist, und dass so die ganze Welt eine not-

---

[1] Ethik (T. 2, Anmerkung zu Lehrsatz 35).

[2] Swift spricht vom schönen Geschlecht und sagt: „Les philosophes savent bien ce qui en est; mais lorsqu'ils voient une beauté, ils voient comme tout le monde, et ne sont plus philosophes." (Voyage de Gulliver. Paris 1901, T. 1, p. 163).

wendige Kette bildet, worin zwar jeder seine Rolle spielen mag, aber keineswegs zu bestimmen vermag, welche es sein soll.[1]

Dagegen sei nun die Willensfreiheitsidee bloss eine Uebertragung der falschen Lehre vom Zufall in der Aussenwelt auf das innere Leben. „Der Metaphysiker — heisst es — nimmt seinen Ausgang von der Lehre des Zufalls, überträgt dies Prinzip der Willkür und Unverantwortlichkeit auf das Studium des menschlichen Geistes, und auf diesem neuen Felde wird es der freie Wille; ein Ausdruck, wodurch alle Schwierigkeiten beseitigt zu sein scheinen, da vollkommene Freiheit, selbst die Ursache aller Handlungen, von keiner bewirkt wird, sondern wie der Zufall ein ursprüngliches Faktum ist, das keine weitere Erklärung zulässt."[2] Woher aber kam nun die Zufallslehre? Sie sei „einem völlig unwissenden Volke ganz natürlich .... Wenn z. B. wandernde Stämme, ohne die geringste Färbung von Zivilisation, nur von Jagd und Fischerei lebten, so könnten sie wohl glauben, dass ihre Lebensbedürfnisse sich ihnen durch einen unerklärlichen Zufall darböten. Die Unregelmässigkeit ihrer Ausbeute und die scheinbare Launenhaftigkeit, wenn ihr Fang bald reich, bald spärlich ausfällt, würde sie daran verhindern, irgend etwas wie Methode in den Einrichtungen der Natur zu vermuten, und ihr Geist das Dasein jener allgemeinen Prinzipien gar nicht begreifen, wodurch die Begebenheiten geordnet und durch deren Kenntnis wir oft ihren künftigen Verlauf vorherzusagen imstande sind."[3] Diese Auffassung „würde bald durch die Ausdehnung der Erfahrung geschwächt werden, welche die gleichmässige Folge und das gleichmässige Dasein in der Natur fortwährend nachweisen".[4] Dies geschähe — wie wir oben gesehen haben — dank dem Uebergang der „wandernden Stämme" zu einem regelmässigen System des Nahrungserwerbes, wie es zum Beispiel der Ackerbau ist.

Wie kam es aber, dass die Metaphysiker, welche Denker und Forscher waren, zu einem veralteten und längst überwundenen Gedanken, wie es der des Zufalls war, zurückkehrten? Darauf lautete die Antwort Buckles etwa folgendermassen: „Niemand vermag sich dem Eindruck der Anschauungen, die ihn umgeben, zu entziehen; und was man eine neue Philosophie oder eine neue Religion nennt, ist gemeiniglich nicht sowohl eine Schöpfung neuer Ideen, als vielmehr eine neue Richtung, der man Ideen gibt, welche unter den Denkern der Gegenwart im Umlauf sind."[5]

[1] G. d. Z. (I, 1, 8).
[2] Ibidem (7). [3] Ibidem (7—8). [4] Ibidem (7). [5] Ibidem (10).

Nun ist es aber leicht einzusehen, dass die soziale Umgebung, wo ein metaphysisches System entstehen konnte, keineswegs die der ursprünglichen „wandernden Stämme“ war, welche noch keine beständige Nahrung hatten und daher alles als etwas Zufälliges, Vereinzeltes betrachtet haben sollen. Dass die Metaphysiker zu den Spätgekommenen gehörten, weiss auch Buckle und weist es selbst nach. „Sobald die Anhäufung des Reichtums einen gewissen Punkt erreicht hat, wird in jedem Lande der Ertrag der Arbeit eines jeden mehr als hinreichend für seinen Unterhalt; es ist daher nicht mehr nötig, dass alle arbeiten, und es bildet sich eine eigene Klasse, deren Mitglieder ihr Leben grösstenteils im Genuss von Vergnügungen hinbringen, einige Wenige jedoch mit der Erwerbung und Verbreitung von Kenntnissen. Unter diesen letztern finden sich immer einige, welche die Begebenheiten der Aussenwelt bei Seite setzen und ihre Aufmerksamkeit der Erforschung ihres eigenen Geistes zuwenden, und wenn diese Männer von grossem Talent sind, werden sie die Gründer neuer Philosophien und neuer Religionen, welche oft einen mächtigen Einfluss auf die Völker ausüben, bei denen sie Eingang finden. Aber die Urheber dieser Systeme sind selbst dem Einfluss ihres Zeitalters unterworfen.“[1]

Mag das letztere auch richtig sein, eins ist klar, dass das Zeitalter der „Philosophien“ nicht das der Urmenschen ist, welche „ohne die geringste Färbung von Zivilisation, nur von Jagd und Fischerei lebten“, sondern dasjenige „der vorgerückten Entwicklung der Gesellschaft“, wie Buckle sich ausdrückte.

Nun führte Buckle ein Beispiel von „der Geschichte des griechischen Geistes“ an, welches „den Uebergang von physischen zu metaphysischen Untersuchungen“ uns genau zeigen soll. Denn „die Atomenlehre in ihrem Verhältnisse zum Zufall“ wäre ein natürlicher Vorläufer des Platonismus“[2] gewesen.

Gerade aber dies Beispiel von „der Geschichte des griechischen Geistes“ zeigt uns, dass die Lehre vom freien Willen nicht in einer elementaren Kultur entstanden ist, sondern umgekehrt in einer höchst entwickelten, wie diejenige Griechenlands gewesen war. In der Tat hatte die soziale Gruppe der Urmenschen mit ihrer strengen urkommunistischen Organisation eine zu schwache Ahnung vom Vorhandensein der Individualität gehabt, um sich dann eine Vorstellung vom individuellen freien Willen machen zu können. Der ursprüngliche

[1] Ibidem. [2] Ibidem (S. 9, N. 5).

Geist war am wenigsten dazu geeignet, sich als willensfrei zu erkennen, da diese Erkenntnis eine höchst entwickelte Selbsterkenntnis notwendig voraussetzt. Das Rechtswesen der Urvölker beweist klar und unzweideutig, dass bei diesen keine Rede vom individuellen Willen gewesen ist. Nicht der einzelne Verbrecher wurde vor Gericht gezogen, sondern der ganze Klan oder die ganze Familie, deren Mitglied er war.

Der bekannte russische Publizist und Soziologe Michalowsky entwickelte den Gedanken, dass der Kampf um die Individualität die Triebfeder der ganzen menschlichen Geschichte, ja sogar das Gesetz der organischen Welt überhaupt sei. Man kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, dass hier die russischen Zustände generalisiert worden sind. Der grosse Kampf, welcher sich in Russland vor Michalowskys Augen und mit seiner Teilnahme abspielte, war — und ist es auch heute — ein Kampf für die Emanzipation des Individuums. Mag auch die rote Fahne, unter der die russische Intelligenz, teilweise auch das russische Volk — oder richtiger gesagt, die russischen Völkerschaften — den Kampf führten, die kommunistische und sozialistische sein, im Grunde genommen ist es vor allem der Liberalismus, die Befreiung vom Despotismus, die hauptsächlich erstrebt wird. Man pflegte sich nicht selten im Kampfe eine Fahne borgen zu lassen. Hat doch das französische Bürgertum seine Revolution gemacht, sich in altrömische Togen hüllend, das englische ihren Monarchen entthront und enthauptet, Psalmen singend.

Michalowsky wollte in die Soziologie die „subjektive Methode“ einführen. Er scheint auch subjektiv genug gewesen zu sein, um auf die ganze Geschichte, sogar auf die ganze organische Welt die Macht der Idee von der Selbstbehauptung der Individualität, — einer Idee, für die er mit vielen andern Zeitgenossen energisch gekämpft hat, — ausdehnen zu wollen. Das sich selbst erkennende Individuum, das seine Selbstbehauptung als Lebensaufgabe betrachtet, ist aber eine neue Erscheinung nicht nur in der Natur —, sondern selbst in der Menschengeschichte.

Erst als „der Mensch von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhanges mit andern“ sich losgerissen hat, arbeitete sich allmählich die Idee der Individualität heraus. Dann ist auch der Metaphysiker gekommen, der vom freien Willen sprach, und zwar als Kritiker und Gegner der alten Weltanschauung, als Umwerter der herkömmlichen Werte. In der griechischen Philosophie — auch

in der altjüdischen Religion — wurde die Freiheit des Willens proklamiert. Allerdings lehrte Aristoteles, dass nicht alle an dieser Freiheit — wie übrigens auch an allen übrigen Freiheiten — teilnehmen können, da Kinder und Sklaven — wie er meinte — einen unvollkommenen Willen haben und also der Freiheit unfähig seien.[1]

Hier in Griechenland war es auch, wo der kausale Gedanke seine höchste Entwicklung erreicht hat. Es ist ganz und gar unrichtig, dass Demokrit — wie der von Buckle zitierte Ritter nach Aristoteles wiederholte — den Zufallsbegriff in seine Lehre aufgenommen hat. Gerade umgekehrt war der Fall gewesen. Der Begründer der Atomistik hat zum erstenmal in der griechischen Philosophie den Satz aufgestellt, nach welchem alles Geschehen vom Standpunkt der mechanischen Kausalität zu begreifen ist. Wenn Aristoteles[2] und wohl schon vor ihm Platon[3] gegen Demokrit den Vorwurf erhoben, er mache die Welt zu einem Werk des Zufalls, so ist dies eigentlich — wie es übrigens schon bemerkt worden war — dadurch zu erklären, dass jene beiden in diesem Ausdruck den Zufall im teleologischen Sinne gebraucht hatten.[4] In Bezug auf den Begriff des mechanischen Kausalnexus war Demokrit wirklich der „natürliche Vorläufer des Platonismus“ und noch mehr des Aristotelismus. Haben trotzdem diese beiden grossen Systeme auch die Lehre von der Willensfreiheit acceptiert und betont, so wiederholt sich dasselbe in vielen andern grossen philosophischen Systemen, welche die ganze menschliche Erfahrung, die äussere wie auch die innere, zu umfassen gestrebt haben. Kant selbst, der gelehrt hatte, alle Erfahrung hänge unbedingt kausal zusammen und demgemäss die Willensfreiheit in der „Kritik der reinen Vernunft“ ausschliess, — nahm sie doch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ wieder auf. Ein Wink den Rationalisten und Panlogisten aller Zeiten!

Ob nun der Urmensch, welcher schon zu denken begonnen hat, sich alles — wie Buckle meinte — als etwas Zufälliges gedacht, ist mehr als zweifelhaft. Das Denken — wenigstens das bewusste — kam zu spät zur Welt, und zwar in der Atmosphäre des sozialen Milieu und unter dem stärksten Druck dieser Atmosphäre.[5] In diesem Milieu war eine lange Zeit kein Raum für individuelle Freiheit ge-

[1] Vgl, Zeller: Geschichte der griechischen Philosophie (Bd. II, S. 505).

[2] Physik (II, 4, 196a, 24). [3] Philebos (28d).

[4] Vgl. Windelband: Die Lehre vom Zufall (S. 56).

[5] Vgl. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (Bd. V, S. 384), wo der soziale Charakter des Bewusstseins meisterhaft geschildert wird.

wesen; hier war es gerade, wo das religiöse Dogma von den alles regierenden und alles regulierenden Göttern allein herrschte. Um aber die Welt als ein freies Spiel des Zufalls betrachten zu können, muss man wenn nicht viel Wissenschaft, doch aber sehr viel Freiheit in seinem innern Ich tragen.

Nicht einmal der griechische Atomistiker war dazu geeignet gewesen, das Universum als ein freies Spiel zu betrachten. Er war zwar „der lachende Philosoph", aber keineswegs der spielende, — übrigens wer ist es ja unter den Philosophen gewesen? Auch nicht Nietzsche, der zwar eine „fröhliche Wissenschaft" schaffen wollte, selbst aber so tief tragisch, so unendlich pessimistisch, wie vielleicht kein Philosoph vor ihm, auch nicht „der weinende" Heraklit — von dem jener so manches abguckte — gewesen war.

Wir sehen also, dass durch die historisch-genitive Prüfung der Willensfreiheitsidee, die Buckle anwandte, diese nicht so leicht zu widerlegen ist. Nun aber unterwarf er dieselbe noch einer logisch-kritischen Prüfung. Die Annahme von Willensfreiheit stütze sich auf dem Selbstbewusstsein. „Jeder Mensch, wird gesagt, fühlt und weiss, dass er ein freies Wesen ist, und auch die scharfsinnigsten Ausführungen können uns das Bewusstsein, einen freien Willen zu besitzen, nicht rauben."[1] Dagegen ist aber einzuwenden: erstens sei es „keineswegs ausgemacht, dass das Selbstbewusstsein ein Vermögen ist, und einige der vorzüglichsten Denker sind der Ansicht, dass es nur ein Zustand oder nur eine Geistesverfassung sei." Und zweitens: „wenn auch das Selbstbewusstsein ein Vermögen ist, wird das Zeugnis der ganzen Geschichte als Beweis seiner ausserordentlichen Unsicherheit angeführt werden können." Die menschlichen Ueberzeugungen sind äusserst veränderlich; „jede dieser Ueberzeugungen ist für ein Zeitalter ein Gegenstand des Glaubens, für das andere ein Gegenstand des Spottes gewesen";[2] daher kann das Selbstbewusstsein eigentlich nichts beweisen. In der Tat, argumentierte Buckle ferner, „sind wir uns unter Umständen des Daseins von Erscheinungen und Phantomen nicht bewusst, und ist es nicht dennoch allgemeine Ueberzeugung, dass so etwas gar nicht existiert? Sollte man dies damit widerlegen wollen, dass ein solches Bewusstsein nur scheinbar kein wirkliches sei, so frage ich, was soll alsdann zwischen dem echten und dem falschen Bewusstsein entscheiden? Wenn dieses gepriesene Vermögen uns in einigen Fällen täuscht, welche Sicherheit haben wir, dass es

[1] G. d. Z, (I, 1, 14). [2] Ibidem.

dies nicht auch in andern tut? Haben wir keine, so verdient das Vermögen kein Vertrauen".[1]

Man sieht, dass hier alle Waffen vom Arsenal des Skeptizismus geholt wurden, um die Willensfreiheit zu bekämpfen, — nur sind aber diese Waffen zweischneidig, und wollen wir sie auf die Kausalitätsidee anwenden, da wird auch von dieser nicht viel übrig bleiben. Denn auch diese ist vor allem ein Teil unseres Selbstbewusstseins, dem man — nach Buckle — kein Vertrauen schenken kann. Vermag sich aber die Kausalitätsidee in der empirischen Welt immer und überall zu rechtfertigen? Nicht einmal! Hier findet sie ihre Bestätigung — wie Höffding sagt — nur bis zu einem gewissen Grade, und wer ihre reale Kraft leugnen will, wird niemals einen Mangel an dazu notwendigem Material haben.[2]

Nun folgen die empirischen Beweise, unumstösslich festgestellte Tatsachen sollen uns von der Nichtigkeit der Annahme von Willensfreiheit überzeugen. Buckle glaubte, diese Tatsachen in den moralstatistischen Untersuchungen des durch sie berühmt gewordenen Quetelet gefunden zu haben.

Aus diesen Untersuchungen ergab sich, dass in der Zahl der Morde und anderer Verbrechen, auch der Selbstmorde, die sich im Verlauf eines Jahres ereignen, der jährlich geschlossenen Ehen, der jährlich unadressiert gebliebenen Briefe u. s. w. eine mehr oder weniger strenge Regelmässigkeit erkennen lässt. Da fragt es sich also: Können ja die Handlungen einer gegebenen sozialen Gruppe in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Orte gerechnet, oft sogar vor ausgerechnet werden, was bleibt denn von der individuellen Willensfreiheit übrig? Diese Frage, die zwar nicht von Buckle zum ersten mal aufgeworfen, — sie findet sich schon bei Quetelet selbst, — wurde von jenem zum erstenmal[3] — der Statistiker hat dies nicht getan — durch eine klar und deutlich ausgesprochene Aufhebung der Willensfreiheit beantwortet. Verschiedene Forscher, gewissermassen auch Adolf Wagner,[4] sind mit dieser Folgerung Buckles aus der Moralstatistik einverstanden. Allerdings ist auch dagegen nicht wenig

[1] G. d. Z. (15). [2] Psychologie (V. D. 3b).

[3] John Stuart Mill in seinem Werke über Sir William Hamilton (vgl S. 577) teilte fast denselben Glauben an die Statistik wie Buckle; das Werk erschien aber erst 1865.

[4] Vgl. sein Artikel «Statistik» in Bluntschlis Staatswörterbuch (Band X) und: „Die Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen (Hamburg 1864).

geschrieben worden, und zwar nicht nur vom theologischen Standpunkt, sondern auch vom wissenschaftlichen und philosophischen.

Es ist schon vielmal, auch von Buckle selbst, bemerkt worden, dass die hier behandelte Frage viel Aehnliches mit einer der grossen und wichtigen Fragen hat, welche das mittelalterliche Denken vielfach beschäftigte, namentlich mit derjenigen: Wie verhält sich eigentlich das Vorauswissen Gottes zur menschlichen Freiheit? Freilich wurde damals das Vorauswissen göttlich gedacht, während jetzt bloss menschlich. Das ist aber der schon längst bekannte Unterschied zwischen dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Denken, der das Wesen der Frage gar nicht berührt. Diese bleibt im Grunde genommen dieselbe: Kann das menschliche Handeln vorausgesehen und vorausbestimmt werden, worin sollte sich dann die Freiheit äussern?

Um von dieser Schwierigkeit los zu werden, behalf sich das mittelalterliche Denken oft mit der Annahme: Gott hat ja den Willen mitsamt seiner Freiheit gegeben, daher weiss er auch jeden freien Willensakt, jedes freiwillige Entschliessen voraus.[1] Dass das Vorauswissen überhaupt das Handeln nicht bestimmen kann, wäre auch nicht nur gegen die knappen Ergebnisse der jetzigen Moralstatistik einzuwenden, sondern auch gegen eine alles umfassende Weltformel, wenn es eine solche gäbe. Man könnte aber sagen, mit Hülfe der Moralstatistik seien wir imstande, wenn nicht immer, doch wenigstens manchmal nicht nur die Zahlbarkeit dieser oder jener Handlungen zu konstatieren, sondern auch einen notwendigen kausalen Zusammenhang nachzuweisen, der zwischen den Willensakten einerseits und den sozialen Zuständen andererseits stattfindet. Abgesehen aber von der grossen metaphysischen Frage, ob es überhaupt eine kausale Notwendigkeit gibt, oder ob das, was uns als solche erscheint, ein ein-

[1] In diesem Sinne sprach schon der heilige Augustinus (vgl. Prof. L. Steins „Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus". Berlin 1889, S. 36 bis 37). Er meinte nämlich, dass das an sich zeitlose, sogenannte Vorherwissen der Gottheit für die zukünftigen Ereignisse gerade so wenig kausale bestimmende Gewalt habe, wie etwa die Erinnerung für die vergangenen (s. Windelbands Geschichte der Philosophie, § 22). R. Abraham ben David (im zwölften Jahrhundert) meinte auch, die göttliche Präscienz sei durchaus kein Gebot, bloss ein Wissen, wie der Mensch in diesem oder jenem Falle handeln werde, so etwa wie der Astrologe dieses oder jenes Menschenschicksal voraussagen könne, ohne es zu beeinflussen oder gar zu bestimmen imstande zu sein. („Ausstellungen" [Hasogath horabad] an Maimonides, Mischnek-Thora, hilchoth tschuwo, c. 5.)

facher Zusammenhang der Dinge, ein post hoc, aber kein propter hoc ist? Abgesehen von dieser Frage dringt sich eine andere auf, allerdings eine weniger umfassende, aber daher doch nicht weniger wichtige für das uns beschäftigende Problem. Buckle und seine Gesinnungsgenossen wollen von der Handlungsnotwendigkeit auf die Willensnotwendigkeit zurückschliessen. Ein solcher Schluss scheint aber logisch allzu gewagt zu sein, da wir hier zwei verschiedene Gebiete vor uns haben. Die Handlung ist eine physische Tatsache, während dagegen der Wille zu den psychischen Erscheinungen gehört. Die Willensfreiheit bedeutet eigentlich die Wahlfreiheit, man könne also vielleicht frei wählen, was zu tun gut wäre, obgleich dies zu vollbringen unmöglich ist.

Dann aber was wissen wir denn von den geheimnisvollen Beziehungen der Physik zur Psychik überhaupt, der Handlung zum Willen insbesondere? Wie die Identität der von verschiedenen Individuen ausgesprochenen Worten oder begangenen Handlungen keineswegs auf die Identität der Auffassungen oder der Motive schliessen lässt, ebenso wenig kann die Gezwungenheit des Handelns diejenige des Wollens beweisen.

Freilich war es kein Geringerer als Spinoza, der sowohl die materiellen Erscheinungen (modi extensionis) wie auch die geistigen (modi cogitandi) der strengen mechanischen Kausalität unterwerfen wollte. Nicht aber aus irgend welchen empirischen Gründen gab Spinoza die Willensfreiheit auf; vielmehr lag schon dies implicite im Begriff der Substanz, die von dem grossen Metaphysiker als die hypostasierte Kausalität gedacht wurde. Es wäre aber falsch gewesen, zu meinen, dass die empirischen Tatsachen, resp. die Moralstatistik, die von Spinoza aufgestellte Behauptung bestätige, oder auch nur die Frage von derselben Seite wie jener behandle. Spinoza schilderte eigentlich den innern Mechanismus der individuellen Seele, während die Moralstatistik hingegen den äussern Mechanismus der sozialen Handlungen zeigen will. Jener behauptete, die Willensakte seien innerlich notwendig, diese aber, die Handlungen seien uns von Aussen her aufgezwungen.

Spinoza war kein sozialer Denker, im Gegensatz zu den Moralstatistikern liess er gerade die Möglichkeit zu, dass das Individuum sich vom äussern Zwang — nicht aber von der innern Notwendigkeit — befreien kann. Die alltägliche Erfahrung beweist uns dagegen, dass die Menschen gewöhnlich tun, was sie tun müssen, nicht

aber, was sie tun wollen. Buckle verwechselte folgende zwei Sätze miteinander: Der Mensch tut, was er muss, und: Der Mensch tut, was er will. Diese zwei Sätze sind aber meistens einander diametral entgegengesetzt.

Verbringen die grossen Arbeitermassen etwa, weil sie es wollen, ihre Tage in den wenig erleuchteten und schlecht gelüfteten Werkstätten und die Nächte in nicht besseren, sehr oft auch viel schlimmeren, engen und schwülen Kammern? Oder sollte der Verbrecher, der nur allzu oft der ärmste und bedrängteste unter den Menschen ist, als der Vollzieher seines Willens betrachtet werden?

Menschenerzieher und Religionsstifter gingen immer vom Standpunkte aus, dass die Tat dem Willen vorausgehen muss, durch aufgezwungene Uebungen suchten sie den Willen zu beeinflussen. Und nicht nur Erziehung und Religion haben es verstanden, den Willen zu zähmen, dazu waren auch Staat, Sklaverei, Leibeigenschaft, Mietarbeit und dann Gebräuche, Sitten, Mode, gesellschaftliche Meinung u. s. w. da. Was bleibt also in der sozialen Tatenwelt — wie sie einmal historisch gegeben ist — von der indivuellen Wahlfreiheit zu sprechen? Es gilt also das Wort von Gœthe, „dass es im Leben bloss aufs Tun ankomme“.[1]

Dieser soziale Charakter des Handelns ist es, was die Moralstatistik uns in Zahlen darstellt. Daher ist die oben angedeutete Folgerung Buckles auch in der Hinsicht unrichtig, dass sie von der sozialen Seite auf die individuelle schliessen will. Gesetzt nun, in einer gegebenen sozialen Gruppe muss eine bestimmte Zahl von Mordtaten vorkommen, da ist aber noch nicht gegeben, wer von den Mitgliedern dieser Gruppe das Merkmal Kains auf der Stirne trägt? Was für den sozialen Organismus eine verhängnisvolle Notwendigkeit geworden sein soll, ist für jeden Einzelnen nur ein geringer Teil einer blossen Wahrscheinlichkeit. Dem Willen eines Jeden kann es noch in gewissem Sinne freistehen, die sogenannten moralischen oder amoralischen Handlungen zu vollbringen.[2]

---

[1] Wahrheit und Dichtung (Buch 6).

[2] Etwa in diesem Sinne verteidigte Georg Mayr (Die Gesetzmässigkeit im Gesellschaftsleben. München 1877. S. 350 u. f.) die Willensfreiheit. Lange vor ihm hatte schon Drobisch (Die moralische Statistik und die menschliche Freiheit. Leipzig 1867) auf diesen Gedanken angedeutet. Aber es muss noch erwähnt werden, dass Buckle selbst die Schwäche seiner Folgerung nicht ganz und gar übersehen hatte. So sagte er zum Beispiel: „Die besondere Frage, wer nun das Verbrechen begehen soll, hängt natürlich von besonderen Gesetzen ab, welche

Da ist aber eben die soziale Seite das Massgebende in einer wissenschaftlichen Geschichtsauffassung, die ja lediglich mit den sozialen Erscheinungen allein zu tun haben soll, wie es Buckle mit Recht gefordert hatte. Die Geschichte als Wissenschaft muss wie jede andere Wissenschaft einzig und allein das Massenhafte hervorheben, das Allgemeine im einzelnen aufsuchen. Niemals wird die Wissenschaft dem Individuellen das ihm Gebührende erteilen können. Ist nun vielmal gesagt worden: Duo cum faciunt idem, non est idem, so hat auch Leibniz die feinsinnige Bemerkung gemacht, dass zwei gleiche Blätter auf einem und demselben Baume niemals gleich sind. Und wie Dühring meint, habe Leibniz bloss den Brunoschen Satz perephrasiert, dass sich keine Linie in der Natur genau auf dieselbe Weise wiederholt findet.[1] Wie es aber trotz dieser vielleicht ganz richtigen Bemerkung die Geometrie wie die wissenschaftliche Botanik zu schaffen gelang, so kann es auch möglicherweise einmal eine Geschichtswissenschaft geben, und zwar durch dasselbe Verfahren, durch das Abstrahieren vom Individuellen. Hier liegt die Stärke wie auch die Schwäche aller Wissenschaft. Hier liegt auch eine der Ursachen von der verbreiteten Unzufriedenheit mit der wissenschaftlichen Auffassung der Dinge überhaupt.

---

jedoch in ihrer Gesamtwirksamkeit dem allgemeinen Gesetz gehorchen müssen, dem sie alle unterworfen sind." (G. d. Z., I, 1, 25.) Dann heisst es in einem Brief von Buckle an den Vizekanzler Lord Hatherbey: „Was das Individuum betrifft, so habe ich die höhere Wichtigkeit der moralischen Elemente stets zugestanden; ich leugne diese Wichtigkeit bloss in Bezug auf die Organisation der Gesellschaft ..... weil meine Forschungen *mit dem Individuum* nichts zu schaffen haben, sondern sich ausschliesslich mit der *Dynamik der Massen* beschäftigen." (H. Th. Buckles Leben und Wirken etc., S. 70.)

[1] Kritische Geschichte der Philosophie (Berlin 1878. S. 352).

## 4. Metapyhsische und historische Methoden.

Wir haben gesehen, dass die Lehre von Willensfreiheit — Buckles Meinung nach — einerseits in der Weltauffassung des Urmenschen wurzelt, anderseits aber in der metaphysischen Methode des Denkens. Das Wesen dieser Methode sollte nun dies sein, dass sie ihren Ausgang ausschliesslich von der inneren Erfahrung des individuellen Selbstbewusstseins nehme. Da aber jede Ueberzeugung, die sich einzig und allein auf das Selbstbewusstsein stützt, „für ein Zeitalter ein Gegenstand des Glaubens, für das andere ein Gegenstand des Spottes" ist,[1] so ist es klar, dass das Selbstbewusstsein uns keine Sicherheit gewähren kann. „Haben aber irgend eine Sicherheit — behauptete Buckle — so beweist ihr Dasein die Notwendigkeit einer Autorität, welcher das Selbstbewusstsein unterworfen ist."[2]

Mit diesen Worten berührte Bukle eine äusserst wichtige Frage, und zwar die: Woher kommt eigentlich die Sicherheit, oder sagen wir deutlicher, der Glaube an die objektive Gültigkeit unserer Vorstellungen? Sind diese ausschliesslich Produkte unserer subjektiven Empfindungen — wie der Sensualismus beweisen zu können glaubt — wie sollten sie von uns als etwas Notwendiges und Absolutes aufgefasst werden? Zugegeben, dass uns das Empfinden die Vorstellungen eingibt, so ist noch nicht einzusehen, wer gab uns die Ueberzeugung an deren Sicherheit, Objektivität ein?

Der konsequente, naive Sensualismus hat diese Frage unbeantwortet gelassen, vielleicht gar übersehen; keineswegs aber die Metaphysik überhaupt, am wenigsten die idealistische. Um den Denkprozess, der sich in der menschlichen Seele abspielt, begreiflich zu machen und zugleich seine objektive Gültigkeit zu begründen, fand sich die idealistische Metaphysik gezwungen anzunehmen, dass das Bewusstsein einen transzendentalen Ursprung hat und die höhern allgemeinen Vorstellungen dem Menschen angeboren sind. Nur auf solche Weise konnte das Denken eine Erklärung wie auch eine Bedeutung erhalten.

[1] Geschichte der Zivilisation (I, 1. 14). [2] Ibidem (16).

Wäre die menschliche Seele — wie der naive Sensualismus angenommen hat — wirklich nur eine tabula rasa, auf welcher Erziehung u. dgl. m. alles zu schreiben vermögen, da sollte auch jedes beliebte Tier zum Menschen erzogen werden können. Bevor die Ideen von Evolution und Vererbung in Aufschwung gekommen sind, konnte die sensualistische Hypothese gar nicht ernst genommen werden.

Aber auch mit Hülfe der angedeuteten Ideen kann uns die sensualistische Erklärung der psychischen Erscheinungen keine objektive Sicherheit geben, höchstens nur die subjektive Sicherheit erklärlich machen. Selbst Descartes, der dem Sensualismus einerseits und dem Materialismus anderseits nicht allzufern gestanden ist, wusste sich von Zweifel und Verzweiflung nicht anders zu retten, als durch die Annahme, dass Gott der eigentliche Urheber aller Vorstellungen ist. Dasselbe tat auch Berkeley: Er löste alle Vorstellungen in Empfindungen auf, deren stetige Ursache aber Gott sein soll. Und gar Demokrit, der Vater der Atomistik? Nachdem er alles Wissen auf das Empfinden zurückgeführt hat, sah er sogleich die Subjektivität der auf solche Weise erhaltenen Erkenntnis ein, er wollte aber echtes und rechtes Wissen haben, das er auch fand und zwar im abstrakten Denken. Dieses stellte er sich als eine Art unmittelbarer Anschauung vor, die ohne Mitwirkung und sogar mit Ausschluss der Sinnestätigkeit von statten gehen soll.

Der religiös-metaphysische Gedanke von Gott als der Urquelle des Erkennens soll uns also die Möglichkeit des Denkens erklären, und dann den Glauben an die absolute Gültigkeit unserer Vorstellungen geben. Dieser Gedanke scheint aber zur Zeit, als der angedeutete Glaube schon zu schwanken, hie und da sogar zu verschwinden begann, machtlos zu sein. Nicht der vorhanden gewesene Glaube, sondern das später gekommene Bedürfnis des Glaubens, — welches mit jenem keineswegs verwechselt werden darf —, hat manche Metaphysiker zur Wiederaufnahme des Gedankens vom göttlichen Ursprung des Denkens geführt. Der dem entwickelten Menschenverstand schon gewissermassen abhanden gekommene Glaube kann aber durch diese Annahme — die doch wieder des Glaubens bedarf — nur schwerlich gerettet werden.

Der naive Menschenverstand aber, welchen man gewöhnlich als den gesunden zu nennen pflegt, scheint diesen Glauben, diese Sicherheit, von dem inneren Charakter seines Denkens her erhalten gehabt zu haben. In der Tat, dieses Denken hat fast gar keine Ahnung von der Subjektivität der Vorstellungen; für ihn gibt es überhaupt

nur objektive Erscheinungen. Der Mensch lernte nur allmählich und zwar mit den grössten Schwierigkeiten zu verstehen, dass Träume, Visionen und Halluzinationen keine objektive Gültigkeit haben, dann fand er einen Unterschied heraus zwischen den sogenannten primären Qualitäten, welche den Dingen an sich gebühren. und den sekundären, die nur Wahrnehmungszustände sind. bis er endlich auch jene mitsamt allen höheren Begriffen in blosse Vorstellungen aufzulösen sich erkühnte. Erst jetzt, nachdem der Gedanke diesen Auflösungsprozess durchgemacht hatte, erwachte das Verlangen nach dem nunmehr verloren gegangenen Glauben, das Bedürfnis, die objektiven Wahrheiten zu rekonstruieren und restaurieren; bis dahin aber scheint der Glaube an das Denken vom Denker selbst unzertrennlich gewesen zu sein.

Buckle ging nicht auf die tiefen Wurzeln des Sicherheitsgefühls zurück; er meinte nämlich, das Vorhandensein einer Sicherheit beweise schon eo ipso auch das Vorhandensein einer zuverlässigen Autorität. In Wirklichkeit aber ist das Gefühl der Sicherheit bloss ein Phänomen und wie alle Phänomene kein absolutes, immerdaseiendes, sondern ein relatives, historisches. Ja, wäre dies auch im menschlichen Bewusstsein immer da gewesen. so könnte es höchstens zu einer menschlichen Sicherheit führen, keineswegs aber zu einer ewigen und absoluten, — da der Mensch selbst nicht immer da war und wahrscheinlich auch nicht immer da sein wird. Sei auch das Sicherheitsgefühl dem naiven Denken gleichsam angeboren, ist man aber einmal dieser Naivität entwachsen, da hilft es nichts, die absolute Sicherheit an die Objektivität der Welt muss verschwinden. Falls aber diese gerettet werden soll, so bleibt nichts übrig. als die Gottesidee anzunehmen. Das ist der eigentliche Gedanke des objektiven Idealismus: Entweder — oder, entweder Sicherheit und absolute Ideen, welche eine Emanation der Gottesidee seien, oder blosse Relativitäten, die uns keine unbedingten Sicherheiten gewähren können. Das ist auch der Stein des Anstosses des neuzeitlichen Denkens, welches Gott durch den Menschen ersetzen will.

Trotzdem ist es nicht zu leugnen, dass im Vergleich mit dem ältern Sensualisten Buckle einen bedeutenden Schritt vorwärts getan hat. Er liess zwarden Weltgeist ausserhalb seiner Betrachtung, ging aber vom subjektiven Geist des Einzelnen — bei dem jene stehen geblieben sind — auf den objektiven Geist der Gesamtheit zurück. Daher wurde er einer der Vorläufer der neueren Psychologie und Soziologie, welche

das Bewusstsein wie die Gesamtentwicklung des Menschen überhaupt als Gattungsphänomene auffassen, im schroffen Gegensatz zum naiven Sensualismus, der obwohl vom Individuum ausgehend, dennoch glaubte, das angedeutete äusserst schwierige Problem lösen zu können.

Durch die erwähnte Auffassung gelang es Buckle gewissermassen einer wissenschaftlichen Erklärung der geistigen Erscheinungen näher zu kommen. Was aber die Sicherheit anbelangt, so besitzt die Gattungerfahrung keinen viel grössern Teil von jener als das Selbstbewusstsein. Es ist immer wieder das Menschliche, Allzumenschliche, nicht das An und Für sich Wahre.

Buckle hat aber keine absolut sicheren Wahrheiten in der Wissenschaft gesucht. Er meinte auch, für das Glück der Menschheit sei es viel wichtiger, die Welt der Erscheinungen kennen zu lernen. Die „Liebe der Ferne“ — behauptete er — das Streben nach dem Unendlichen und die Gleichgültigkeit dem Gegenwärtigen gegenüber — seien die Grundzüge der phantastischen uud dadurch zur Entwicklung unfähig geworden sein sollenden Kultur der aussereuropäischen Länder, besonders Indiens.[1] Die europäische Kultur aber — welche ihm als die höchste schien — habe nicht mit dem Unbekannten und Geheimnisvollen zu tun, sondern mit dem Bekannten und Erreichbaren.[2] Man sieht, der Unterschied zwischen Buckle und Nietzsche in Bezug auf die „Liebe der Ferne“ ist charakteristisch genug. Allerdings ist dieser Unterschied darauf zurückzuführen, dass der letztere von dem innern Menschen und seiner tiefsten Tiefe ausging, der erstere aber von äussern Menschen und der Oberfläche seiner Seele. Buckle stand auf dem Boden der englischen Erfahrungsphilosophie, wie sie von Baco von Verulam angedeutet worden war. Diese mündete einerseits — wie schon Karl Marx nachgewiesen hat[3] — in den Sozialismus und Kommunismus ein, andererseits aber in den Positivismus, zu dessen Vertretern auch Buckle nach seinem ganzen Gedankengange gerechnet werden muss. Der verloren gegangene Glaube an das Absolute im Universum überhaupt und im Menschen insbesondere war es, der zum Relativen trieb. Die Beziehungen zwischen den Erscheinungen sind es einzig und allein die erkannt werden, die Beziehungen unter dem Menschen, die gerecht werden sollen.

Es scheint aber, dass Buckle — ebenso wie der Positivist Herbert

---

[1] G. d. Z. (I, 1, 117). [2] Ibidem (I, 1, 124). [3] Siehe «Heilige Familie» (Nachl. von Karl Marx und Friedrich Engels, herausgegeben von Franz Mehring, Bd. 2 S. 206.)

Spencer — sich nie gänzlich von den religiösen Anschauungen wie auch von der idealistischen Metaphysik losgesagt hatte. Er behauptete, sein Kampf sei einzig und allein gegen die Theologie gerichtet, nicht aber gegen die Religion. Noch mehr als dies. Dank der neuen von ihm konstruierten Geschichtsauffassung „werde die Wissenschaft aus einem Feind der Religion ihr Verbündeter“ [1] werden. Die „christliche“ Religion wird von ihm als „eine einfache Lehre“ gepriesen, die auch „einen einfachen Gottesdienst verlangt“; sie enthält sogar „erhabene und bewunderungswürdige Lehren“.[2] Sollte man etwa derartige Aeusserungen, die im Werke Buckles häufig vorkommen, als englisches Cant auffassen wollen, so würde man leicht aus einem Gespräch, welches Arnold Ruge, der dabei Zeuge wie auch Teilnehmer gewesen war, angeführt hatte, ersehen können, dass Buckle wenigstens die Unsterblichkeit der Seele nicht ohne weiteres preisgeben wollte.[3] Buckle war ja auch ein „begeisterter Anhänger des Deismus.“[4]

Von der „transzendentalen Philosophie“ Kants meinte Buckle, „sie treffe seine Schlüsse nicht, da das gegenwärtige Werk (d. h. die „Geschichte der Zivilisation in England“) eine Untersuchung der Gesetze der Erscheinungen sei“.[5] Er unternahm daher eine Kritik der von ihm sogenannten „metaphysischen Methode“, inwieweit diese uns die geistigen Erscheinungen erklären will. Jede Erscheinung — und wenn sie auch eine geistige ist — könne und müsse — seiner Meinung nach — wissenschaftlich begriffen werden. Die „metaphysische Methode“ soll also einer Prüfung unterzogen werden, und zwar vom Standpunkte der wissenschaftlichen Methodologie aus. Ins Reich der Wissenschaft kann man sich nicht unbestraft einschmuggeln, wenn man nicht imstande ist, einen gewissen Tribut im voraus zu bezahlen.

Es heisst also: „Die metaphysische Methode, obwohl sie sich notwendig in zwei Teile (d. h. in Idealismus und Sensualismus) teilt, ist ursprünglich immer dieselbe und besteht darin, dass jeder Beobachter die Operationen seines eigenen Geistes studiert.“ [6] Ein wissenschaftliches Gesetz erhalten wir aber nur „durch so zahlreiche Beobachtungen . . ., dass die Störungen ausgeschieden werden, oder durch so feine Experimente, dass die Phänomene isoliert werden“. [7]

---

[1] G. d. Z. (II, S. 578). [2] Ibidem (I, 1, 223).
[3] G. d. Z., Vorrede zur zweiten Auflage (S. IX).
[4] Ostwald Külpe: Einleitung in die Philosophie (Leipzig 1898, S. 184).
[5] G. d. Z. (I, 1, 35, Anmerkung A. [6] Ibidem (154). [7] Ibidem (135).

Keiner dieser beiden Bedingungen „unterwirft sich der Metaphysiker“.[1] „Die Phänomene zu isolieren ist für ihn eine Unmöglichkeit; denn kein Mensch in welche Ekstase er sich auch versetzen mag, kann sich gänzlich von allen Einflüssen äussere Vorgänge absondern, diese üben auf seinen Geist eine Wirkung aus, wenn er sich auch ihrer Gegenwart nicht bewusst ist. Der anderen Bedingung bietet der Metaphysiker offen trotz, denn das ganze System gründet sich auf die Voraussetzung, dass er durch das Studium eines Geistes die Gesetze aller Geister erhalten könne; während er also einerseits seine Beobachtung nicht von Störungen frei halten kann, schlägt er auf der andern Seite die einzige noch übrige Vorsicht aus, er will seine Beobachtungen nicht ausdehnen, um die Störungen, welche sie trüben, zu entfernen“.[2]

Dazu muss noch folgendes in Betracht gezogen werden. „Physische und metaphysische Untersuchungen“ unterscheiden sich wesentlich von einander. Während die verschiedenen Methoden, welche die Naturwissenschaft anwendet, „alle zu demselben Resultate führen“, haben die beiden metaphysischen Methoden, die idealistische und die sensualistische, „zu Folgerungen geführt und immer führen werden, die sich geradezu entgegengesetzt sind“.[3]

Aus diesen Gründen fühlte Buckle sich berechtigt, die „metaphysische Methode“ ganz und gar verwerfen zu dürfen, um sie dann durch die „historische Methode“ zu ersetzen, welche „der gerade Gegensatz“ jener sein soll, denn „der Metaphysiker erforscht einen Geist, der Historiker viele Geister„.[4] Er zweifelt „nicht, dass die Metaphysik nur durch eine Erforschung der Geschichte, die so umfassend ist, dass sie uns die Bedingungen verstehen lehrt, wodurch die Entwicklung des Menschengeschlechtes geleitet wird, mit Erfolg behandelt werden kann“.[5]

Nun unterliegt es keinem Zweifel, dass jedes wirklich grosse metaphysishe System seinen Ausgang vom individuellen Bewusstsein nimmt, ja vor allem ein wichtiges und tiefes Seelenerlebnis ist. Es sind aber auch solche Seelenzustände bekannt, wo die individuelle Seele sich gerade nach dem Entgegengesetzten unendlich sehnt, nach dem gänzlichen Aufgehen in eine kollektive Seele. Schon das Mittelalter wurde oft von dieser Stimmung überwältigt, die es als ein göttliches Heimweh auffasste. Viele Priester der Humanitätsidee im

---

[1] Ibidem. [2] Ibidem (135). [3] Ibidem (136). [4] Ibidem (134). [5] Ibidem (142).

verflossenen Jahrhundert waren von derartigen Stimmungen überwältigt die Einen drückten sie in künstlerischen oder metaphysischen Schöpfungen aus, die Vielen in Selbstaufopferung. Auch das grosse metaphysische System Hegels strebte danach, gänzlich vom Einzelnen zu abstrahieren, um sich dann zu einer ausschliesslichen Auffassung des Allgemeinen in der Natur und in der Geschichte durchzuarbeiten. Die tiefsten Wurzeln des angedeuteten Seelenzustandes sind vielleicht teilweise in der Furcht der erwachten individuellen Seele vor sich selbst zu suchen. Es ist dies die Furcht, von der die zwei grossen und eigenartigen Seelen Pascals und Schopenhauers gänzlich erfüllt und höllisch gequält wurden. Der erstere schilderte diesen Zustand als die Erkenntnis des Elends des Menschen; der letztere als die Langweile, welche die Menschen, die sich einander hassen und verachten, trotzdem zu einander treibt.

Wenn nun Buckle einmal sich über Hegel geäussert hatte, er habe von diesem „gelehrt und hege die grösste Hochachtung vor diesem gewaltigen Geist“,[1] — so ist dies vielleicht keine Uebertreibung gewesen. Denn gerade dieser Metaphysiker war es, der die „metaphysische“ oder „philosophische Methode“ — wenn auch nicht aus denselben Gründen als Buckle ausgehend — als „einer verschollenen Bildung“ angehörende[2] verwarf und anstatt ihrer die „dialektische Methode“, die viel Aehnliches mit der „historischen“ hat, einführte. Buckle hat zwar keine genaue Definition seiner Methode angegeben, aber es ist leicht einzusehen, dass er unter dieser das Studium des historisch sich entwickelnden allgemeinen Geistes der Zeit verstanden hat.

Den Gedanken, dass es in der Geschichte auf das Allgemeine ankommt, führte Hegel streng durch. Vom reflektierenden Denken des Einzelgeistes heisst es: „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug!“[3] Gegen diejenigen, die „mehr Vernunft zu besitzen glaubten, als sich im Staate entwickelt habe“, erklärte Hegel seine Entrüstung, indem er unter anderem sagte: „Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll gottverlassen sein!“[4] Dann kam er sogar zum monströsen — kann man sagen — Schluss: „Ob das Individuum sei, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein

[1] S. Arnold Buges Vorrede zur zweiten Auflage der G. d. Z. (18).
[2] Philosophie der Geschichte (Vorrede, S. 37).
[3] Philosophie des Rechts (Vorrede). [4] Ibidem.

das Bleibende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird".[1]

Dieser Punkt in der Lehre Hegels war es, an den die historische Schule in Deutschland angeknüpft hat; sie strebte nämlich den Gedanken durchzuführen, dass alle geistigen Erscheinungen, wie Sprache, Recht, Religion usw., als historische Offenbarungen des Volksgeistes, die vom individuellen Wollen und Reflektieren unabhängig sind, betrachtet werden müssen. Allerdings ging die historische Schule nicht von Hegel allein aus. Sie bearbeitete zu gleicher Zeit — wie schon Marx bemerkt hatte[2] — auch die Ideen der literarischen Vertreter der französischen Legitimität von den ersten Dezennien des verflossenen Jahrhunderts. Bonald[3] war es unter diesen, der ganz besonders den sozialen Charakter der historischen Erscheinungen und mitunter auch den Zusammenhang zwischen deren verschiedenen Seiten, zwichen Religion, Wissenschaft, Politik und Familie tief begriffen hat.[4] In Deutschland waren es die Romantiker, in denen zuerst der historische Sinn ins Bewusstsein überging; freilich war dieser Uebergangsprozess von qualvollen Geburtswehen begleitet.

Friedrich Nietsche, in dessen meertiefen Seele die rückwärts und vorwärts stürmenden und drängenden Ströme nebeneinander und mit der gleichen reissenden Gewalt wogten und tobten, hegte eine grosse Furcht vor dem neuerwachten Sinn für das Alte, dieser könnte den Sinn für das Neue abstumpfen. Der Sinn für das Alte ist aber alt genug; von jeher musste das emporsteigende Lebendige die steinschwere Last des Toten auf seinen Schultern tragen. Neu dabei ist nur der Umstand, dass jetzt nun derselbe Sinn die Grenzen des Unbewussten überschritt, um ins Reich des Bewusstsein einzudringen. Bewusst wurde jetzt auch der Kampf zwischen dem Alten und dem Neuen geführt, und zwar sollte das historische auf historischem Wege überwunden werden. In der Marxischen Weltanschauung wurde der vielfach von konservativer Seite herausgebildete Historismus akzeptiert, um aber als mächtiges Kampfmittel gegen die historisch überlieferten Lebensformen angewendet zu werden.

---

[1] Ibidem (§ 145). [2] Revolution und Kontre-Revolution in Deutschland (S. 25).

[3] Vergleiche besonders sein Werk «Du divorce considéré au XIX siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de la société.»

[4] Georg Brandes (Die Hauptströmung der Literatur des XIX. Jahrhunderts, B. III) vergleicht die Weltanschauung Bonalds mit derjenigen der Progressisten und machte auf die Aehnlichkeit der sozial-historischen Prämissen in den beiden entgegengesetzten Richtungen aufmerksam.

Auch Buckle stand auf dem Boden des Historismus. Nur war er in der Durchführung des Gedankens vom sozialen Charakter aller historischen Erscheinungen nicht konsequent genug. Es war ihm auch nicht leicht, den subjektiven Geist des Einzelnen zu Gunsten des objektiven im Staat sich offenbarenden Geistes zu opfern, da er vor allem ein ausgesprochener Feind des Staates war. Wie fast alle seiner Gesinnungsgenossen, die radikal gesinnten Liberalen, stand er dem Staat gegenüber nicht nur äusserst misstrauisch, sondern es ging ihm auch jede tiefere Einsicht in die historische Bedeutung der Staatsidee überhaupt ab. Die Anstrengungen der Staatsregierung für die Zivilisation — meinte er — seien im günstigsten Falle von negativem Charakter; sobald sie aber mehr als negativ seien, werden sie schädlich. [1] Den Fortschritt der Zivilisation — hiess es auch — können wir der Gesetzgebung nicht verdanken, da diese in den bedeutendsten Punkten so viel Unheil gestiftet hat. [2] Aehnliche wie auch noch schärfere Aeusserungen findet man in Buckles Werke häufig.

Der ökonomische Anarchismus der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft liess den Gedanken von einer anarchistischen Freiheit des Individuums aufkommen und in vielen Köpfen das Verständnis für die Rolle des Staates in der Geschichte verloren gehen. Buckle vermochte nie in seinem Gedankengang die Grenzen der modernen sozialen Ordnung mit deren Ideenkreis zu überschreiten. Es gelang ihm nicht, sich von der sozial-atomistischen und bürgerlich-rationalistischen Richtung zu befreien.

Aus diesem Grunde ist es zu erklären, dass in Buckles historischer Auffassung der Widerspruch zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen in der Geschichte nicht überwunden werden konnte. Einerseits hob er immer die Bedeutung des Zeitgeistes hervor, suchte mit aller Kraft die allgemeinen gesellschaftlichen Erscheinungen herauszufinden und in den Vordergrund zu stellen. Anderseits aber war er weit davon entfernt, die letzten Ursachen der historischen Entwicklung in der gesamten Gesellschaft selbst zu suchen. Der jeweilig tonangebende Zeitgeist habe seinen Ursprung in den Köpfen der einzelnen hervorragenden Vertreter der Wissenschaft.

Gewiss hat die Wissenschaft, das vernunftmässige Denken und Nachdenken überhaupt, nichts ausschliesslich Individuelles in sich. Jede Wissenschaft will und kann nur das Massenhafte im Universum

---

[1] G. d. Z. (I, 1, 148). [2] Ibidem (238).

begreifen, — weswegen auch die wissenschaftliche Richtung des Denkens in der letztern Zeit, die eine Zeit der Massenproduktion, Massenkonsumtion, Massenbewegung u. dgl. m. ist, solche kolossale Fortschritte gemacht haben mag. Das Inviduelle tritt in der Welt der Gefühle, des Gemütes hervor; ein und derselbe Vernunftschluss aber gilt für alle normaldenkenden Menschen gleich. In diesem Sinne soll auch Buckle Recht gehabt haben, wenn er — freilich aus ganz andern Gründen — behaupten zu dürfen glaubte: Die Halle der Wissenschaft sei der Tempel der Demokratie. [1]

Buckle teilte aber eigentlich den grössten Repräsentanten der Wissenschaft die bedeutendsten Rollen im Drama der Weltgeschichte zu. „Keine grosse politische Bewegung — hiess es — keine grosse Reform, weder in der Gesetzgebung, noch in der Ausübung ist je irgend in einem Lande ursprünglich von seiner Regierung ausgegangen. Die ersten, die solche Schritte vorgeschlagen, sind ohne Ausnahme kühne und geistreiche Denker gewesen, die den Missbrauch erkannten, aufdeckten und das Mittel dagegen angaben“. [2]

Woher aber sind diese Ersten gekommen? Diese Frage wurde von Buckle mit einem „Ignoramus“ beantwortet. „Umstände — meinte er — die noch ein Geheimnis seien, bringen von Zeit zu Zeit grosse Denker hervor, welche ihr Leben einem einzigen Zweck widmen und so im stande seien, den Fortschritt des Menschengeschlechts vorweg zu nehmen und eine Religion oder eine Philosophie hervorbringen, welche schliesslich eine bedeutende Wirkung ausüben“. [3]

Einer der grössten unter diesen epochemachenden Denkern wäre Adam Smith gewesen. „Dieser eine Schotte, habe durch die Veröffentlichung seines Werkes mehr zu dem Glück der Menschheit beigetragen, als alle Staatskunst von Politikern und Gesetzgebern, von denen wir sichere historische Nachrichten haben, zusammengenommen zu leisten vermochten“. [4] Durch das „Wealth of Nations“ würden „unzählige Abgeschmacktheiten, die sich Jahrhunderte lang aufgehäuft hätten, mit einem Schlage aus dem Wege geräumt“. [5] Allerdings wurde sofort hinzugefügt, dass „wäre Adams Smiths Werk in irgend einem früheren Zeitalter erschienen“, [6] so würde es das Schicksal anderer grossen, aber unzeitgemässen Werke geteilt haben usw. Dann wurde behauptet: „Jahr für Jahr brach sich die grosse Wahrheit (der „Prinzipien des freien Handels von Adam Smith“

[1] G. d. Z. (I, 2, 371). [2] G. d. Z. (I, 1, 285). [3] Ibidem (221).
[4] G. d. Z. (I, 1, 184). [5] Ibidem (182—3). [6] Ibidem.

aufgestellten) Bahn, immer schritt sie fort, nie neigt sie zurück. Erst verliessen einige Männer von Geist, dann gewöhnliche Leute die Mehrheit, dann wurde sie zur Minderheit und endlich schmolz selbst diese Minderheit zusammen“.[1]

Man sieht also, dass nach Buckle die „neue Meinung“, die Initiative immer und überall, ja „ohne Ausnahme“, den „Einzelnen“, den „kühnen und geistreichen Denkern“ letzten Endes angehört. Die äussern Umstände im Leben eines Volkes begünstigen die Durchführung neuer Ideen oder nicht, verhalten sich aber in beiden Fällen hinsichtlich der Schöpfung derselben passiv. Die letzten Ursachen der Massendynamik — welche Buckle aufzudecken bestrebt war — liegen daher nicht in den Massen selbst, sondern ausser ihnen, im Intellekt grosser Individuen. Gewiss entspricht diese Auffassung den empirischen Tatsachen, aber nicht minder gewiss ist es, dass er durch diesen Dualismus in Widerspruch mit seinem Grundgedanken geriet.

Held und Masse sind also Antinomien, jener ist der Geist, diese die Materie. Stehen diese beiden in Buckles Geschichtsauffassung sich einander nicht so schroff gegenüber, wie etwa bei Bruno Bauer, so kommt es daher, dass beim erstern der innere Wiederspruch durch eine sich immer wiederholende Phraseologie gewissermassen vernebelt, aber eben nur vernebelt, keineswegs überwunden wird. Uebrigens war der ganze Gedankengang Buckles ein dualistischer. Es wurde von ihm stillschweigend angenommen, Körper und Seele, Materie und Geist seien die Prämissen, von denen die Geschichtswissenschaft notwendigerweise ausgehen muss. Die Frage aber, woher der Geist eigentlich in die Geschichte gekommen ist? wurde von ihm umgangen. Die empirische Wissenschaft, von der er ausschliesslich ausgehen wollte, versagte ihm auf diesem Punkt und es blieb ihm also nichts übrig, als zu schweigen. Es scheint aber, als ob sich die gänzliche Aufgebung der „metaphysischen Methode“ an ihm gerächt habe . . .

Durch seine feindliche Stellung dem Staate gegenüber nährte sich Buckle wie alle Manchestermänner der anarchistischen Auffassung vom Staate. Was aber die Vertreter der letzter bei ihm vermissen, ist die sozialistische Anhauchung, denn Buckle war in dieser Hinsicht ganz konsequent, er blieb dem Manchestertum treu in seinen politischen, wie auch sozialökonomischen Ansichten. Daher wirft ihm auch Eugen Dühring — der übrigens mit Buckles Geschichtsauffassung äusserst zufrieden war — vor, dass die Ideen der Einleitung

[1] G. d. Z. (I, 1, 188),

in die Geschichte der Zivilisation „materiell“ nicht „völlig auf der Höhe der Zeit“ stehen; „denn — meinte er — sie schliessen sich noch zu eng der britischen Ueberlieferung an und sind zu wenig sozialitär“. [1]

Ein anderer Anarchist, ein aristokratischer, Nietsche nämlich, erhielt einen ganz andern Eindruck von Buckeles Ideen. Diese erregten in ihm ein Gefühl von Eckel und Furcht zu gleicher Zeit. Es war eben der bürgerliche Demokratismus, der sich dort kund gibt, der den Aristokraten aneckelte und auch erschreckte. Nur wollte Nietsche keinen Unterschied zwischen den verschiedenen historischen Formen des demokratischen Geistes zulassen. Es gab für ihn nur ein einziges immer sich gleich bleibendes „demokratisches Vorurteil“ und er behauptete: „Welchen Unfug aber dieses Vorurteil, einmal bis zum Hass entzügelt, in Sonderheit für Moral und Historie einrichten kann, zeigt der berüchtigte Fall Buckles; der Plebejismus des modernen Geistes, der englischer Abkunft ist, brach da einmal wieder auf seinem heimischen Boden heraus, *heftig wie ein schlammichter Vulkan** und mit jener versalzten, überlauten gemeinen Beredtsamkeit, *mit der bisher alle Vulkane geredet haben*“.* [2]

Was nun den von der „historischen Methode“ vertretenen Gedanken von der beständigen Fortentwicklung des Zeitgeistes betrifft, so bildet er bekanntlich auch das Wesen der von Hegel als die einzig richtige erklärten „dialektischen Methode“. Sind auch Unterschiede zwischen Hegel und Buckle hinsichtlich der Auffassung des historischen Entwicklungsganges — wie es auch zu erwarten war — vorhanden, so fehlt es doch keineswegs an Berührungspunkten. Vor allem strebte auch Buckle hauptsächlich die geistige Entwicklung der Menschheit zu begreifen; er meinte überhaupt, „die Geschichte eines zivilisierten Landes sei die Geschichte seiner geistigen Entwicklung“. [3] Dann vollzieht sich auch nach Buckle die historische Entwicklung, die geistige wie die sozial-politische, durch Widersprüche. Von „den sozialen und politischen Ungleichheiten“ meinte er, dass „deren Einfluss und Antagonismus einen bedeutenden Teil der Geschichte jedes zivilisierten Landes ausmachen“. [4] Die schwache Seite der aussereuropäischen Kultur erblickte er gerade darin, dass in dieser sich kein Klassenkampf entwickelt habe. [5] Ebenso habe es dort an Gedanken-

---

[1] Kritische Geschichte der Philosophie (Berlin, 187 3, S. 341).
[2] Zur Genealogie der Moral (1,4). * Kursiv unser. [3] G. d. Z. (I, 1, 335).
[4] Ibidem (46). [5] G. d. Z. (I, 1, 101).

kämpfen gefehlt, Der Geist der Widersprüche, der Skepsis, der „die drei Grundirrtümer der alten Zeit aufgehoben hätte, Irrtümer, welche das Volk in der Politik mit zu grossem Vertrauen erfüllten, in der Wissenschaft zu leichtgläubig und in der Religion zu unduldsam machen“;[1] dieser wohl- und wundertätige Geist offenbarte sich erst in Europa und auch hier nur seit dem XVI. Jahrhundert. Hier war es, wo der Verstand sich gegen die bis dahin die Menschen alleinbeherrschende Phantasie auflehnte und alle ihm zur Verfügung stehenden Kräfte anwandte, um jene „niederzuhalten und ihre gefährliche Willkür zu zügeln“.[2]

Wird sich nun eine Seelensynthese einmal herausbilden? Werden „bei einem gesunden Gleichgewicht des Geistes Phantasie und Verstand jedes seine Rolle spielen und sich einander unterstützen“? Oder aber „wir zu befürchten haben, dass die Reaktion zu weit gehen und dass der Verstand nun wieder die Phantasie tyrannisieren werde“? — Das sind Fragen „vom tiefsten Interesse, die aber bei dem gegenwärtigen Stande unserer Wissenschaft wahrscheinlich nicht zu beantworten“ sind[3].

Dagegen wollte Buckle die soziale Synthese schon in ihrer vollkommenen Blüte dastehend vor Augen sehen. Voll von Widersprüchen ist die soziale Entwicklung gewesen, der Kampf des Klerus und des Adels untereinander und dann beider zusammen gegen das Volk hat die ganze Geschichte ausgefüllt. Jetzt aber, zur glücklichen Zeit des „reissenden Wachstums“ der „grossen Geldinteressen“,[4] — eine Tatsache, deren „weitere Folgen viel bedeutender als irgend welche politische oder selbst ökonomische Wirkungen seien“,[5] — wurde „die Macht besonderer Abteilungen der Gesellschaft“, des Klerus und des Adels, „vermindert“, und folglich „die Macht des Volks im Ganzen“ „gestärkt“.[6] Ueberhaupt „löschte“ die ganze Richtung der neuen Gesellschaft die alten Standesunterschiede aus, liesse die verschiedenen Klassen in eine einzige aufgehen“.[7]

Also soll in der modernen bürgerlichen Gesellschaft das „Volk“ endlich gesiegt haben, der Klassenantagonismus, wenn vielleicht noch nicht gänzlich verschwunden, so doch endgültig geschwächt und der soziale Friede eingetreten sein. Die Spaltung innerhalb des siegreich sein sollenden „Volkes“, der Antagonismus zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern wurde ausser acht gelassen. Die Teilung von

[1] Ibidem (289). [2] Ibidem (103). [3] G. d. Z. (I, 1, 103). [4] G. d. Z. (I, 1, 348) [5] Ibidem (N. 146). [6] Ibidem (I, 1, 335) [7] Ibidem (I, 2, 376).

Arbeit und Kapital erscheint als eine Naturnotwendigkeit, die kapitalistische Wirtschaft in ihren verschiedenen Formen als eine absolute Kategorie.

Wie begeistert auch Buckle immer von der bürgerlichen — wie er meinte — synthetischen sozialen Ordnung war, so sah er doch den Ursprung alles Fortschrittes gerade in dem Widerspruch, in der skeptischen Richtung des Geistes. Hat Hegel den Widerspruch als den Vater alles Werdens betrachtet, so „leuchtet" es auch nach Buckle „ein," „dass der Fortschritt unmöglich wäre, ehe der Zweifel begonnen."[1]

Dennoch war seine „historische Methode" weit davon entfernt, die geschichtliche Evolution als eine Entwicklung von der These durch die Antithese zur Synthese, wie es die „dialektische Methode" getan hat, zu betrachten. Nicht nur fehlte es ihm an den Kenntnissen von der sozialen These, die in der sogenannten Vorgeschichte stattgefunden hat, sondern waren solcher Art abstrakte Formeln seinem Geiste überhaupt fremd.

Dagegen wäre er gewiss mit einem der eifrigsten Vertreter der „dialektischen Methode," mit Engels nämlich, einverstanden gewesen, wenn dieser von der dialektischen Weltauffassung sagte: „So richtig sie auch den allgemeinen Charakter des Gesamtbildes der Erscheinungen erfasst, genügt es doch nicht, die Einzelheiten zu erklären, aus denen sich dieses Gesamtbild zusammensetzt; und solange wir dies nicht können, sind wir auch über das Gesamtbild uns nicht klar. Um diese Einzelheiten zu erkennen, müssen wir sie aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausnehmen, und sie, jede für sich, nach ihrer Beschaffenheit, ihren besondern Ursachen und Wirkungen etc. zu untersuchen."[2] Die Notwendigkeit für jede Wissenschaft vor allem „Material zusammenzuschleppen" — wurde von Buckle nur allzuviel seinen Lesern eingeschärft; das indiktive Verfahren schien ihm sogar schon an und für sich als antitheologisch und revolutionär.[3]

Trotzdem aber, dass Engels wie auch Marx die Bedeutung der Induktion hervorhoben, benutzten sie doch hauptsächlich — wie übrigens alle grossen Denker — die deduktive Methode. Vor allem akzeptierten diese beiden die von Hegel angewendete dialektische Methode. Engels protestierte zwar gegen die Behauptung, dass „die

---

[1] Ibidem (I, 1, 288).
[2] „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft" (5—6).
[3] Vergleiche besonders G. d. Z. (2, 400—410).

Negation der Negation die Hebammendienste leisten müsse, durch welche die Zukunft aus dem Schoss der Vergangenheit entbunden wird. oder dass Marx verlange, man soll auf den Kredit der Negation hin sich von der Notwendigkeit der Boden- und Kapitalkommunität überzeugen lassen";[1] dennoch wird die „Negation der Negation" von ihm als ein „bestimmtes dialektisches Gesetz"[2] bezeichnet, dann als „eine sehr einfache, überall und täglich sich vollziehende Prozedur, die jedes Kind verstehen kann."[3] Es heisst auch, dass schon „die alten griechischen Philosophen alle geborene, naturwüchsige Dialektiker waren, und der universelste Kopf unter ihnen, Aristoteles, hat auch bereits die wesentlichen Formen des dialektischen Denkens untersucht."[4] Marx unterscheidet zwischen seiner „dialektischen Methode" und derjenigen Hegels, dass während diese vom Denkprozess, jene vom Materiellen ausgeht;[5] dem Wesen nach bleiben diese beiden Methoden also einander gleich.

Mehr aber und konsequenter als in der Geschichtsinterpretation Buckles und selbst Hegels wird in derjenigen von Marx und Engels gegebenen vom Individuellen in der Geschichte abstrahiert. Hegel behauptet noch, dass „alle Handlung und Wirklichkeit ihren Anfang und ihre Vollführung in der entschiedenen Einheit eines Anführers"[6] hat, wenn auch dieser „Anführer" bloss als Werkzeug des „absoluten Geistes," „des Geistes in seiner Gemeinde" betrachtet werden muss. Die materialistischen Dialektiker gingen weiter, sie stellten entschieden die Bedeutung der „grossen Menschen" in Abrede. Marx erblickte das Wesen aller menschlichen Geschichte in der von ihm sogenannten „sozialen Praxis."[7] Das gemeinsame Tun sei „die Diesseitigkeit des Denkens, wo alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, ihre rationale Lösung"[8] finden sollen. Das individuelle Bewusstsein — und selbst das des Genies — sei nicht die Ursache, sondern die blosse Wirkung des sozialen Geschehens.

Später wurde von Marx die Entwicklung der „sozialen Praxis" als die Entwicklung der Produktionsmittel, der Technik überhaupt gedacht. Aber auch die technischen Erfindungen, welche durch das Gehirn des Einzelnen durchgehen müssen, seien keineswegs diesem

[1] Herren Eugen Dührings etc. (137—8). [2] Ibidem. [3] Ibidem.
[4] Ibidem. [5] Das Kapital; Vorrede zur zweiten Auflage (Seite XVII).
[6] Rechtsphilosophie (Nachlass S. 369).
[7] Marx über Feuerbach (Ludwig Feuerbach von Friedrich Engels, Anhang, S. 60).
[8] Ibidem.

ausschliesslich zuzuschreiben. Marx meinte, dass „eine kritische Geschichte der Technologie überhaupt nachweisen würde," wie wenig selbst die grossen Erfindungen des XVIII. Jahrhunderts „einem einzigen Individuum gehören." [1]

Schon in der „Heiligen Familie" wurde der Standpunkt Bruno Bauers, — nach welchem sich die kritische Kritik, deren Träger einzelne grosse Individuen seien, und die gesamte Masse einander äusserst feindlich gegenüber stehen — nicht nur kritisiert. sondern auch vielfach verspottet. Dann behauptete Marx: „Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess auffasst. den Einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag." [2] In diesem Sinne sprach auch Engels: „Wenn es also darauf ankommt, die treibenden Mächte zu erforschen, die — bewusst oder unbewusst, und zwar sehr häufig unbewusst — hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen stehn und die eigentlichen letzten Treibkräfte der Geschichte ausmachen, so kann es sich nicht so sehr um die Beweggründe der Einzelnen, wenn auch noch so hervorragenden Menschen handeln, als um diejenigen, welche grosse Massen, ganze Völker und in jedem Volke wieder ganze Volksmassen in Bewegung setzen." [3]

Allerdings leugneten auch Marx und Engels die historische Bedeutung der Helden, so spielten sie doch selbst die Heldenrollen im historischen Drama, und setzten die grossen Massen in Bewegung.

---

[1] Kapital (1. B., S. 385, N. 89).
[2] Ibidem (Vorrede zur ersten Auflage, S. VIII).
[3] Ludwig Feuerbach (S. 46).

## 5. Aussereuropäische und europäische Kulturformen.

Buckle hat — wie wir gesehen haben — die metaphysische Methode verworfen. Er war der naiven Meinung — die selbst von den Gegnern der Metaphysik[1] längst aufgegeben worden ist — dass jene einzig und allein subjektiv verfahre. Um aber die Geschichte verwissenschaftlichen zu können, muss eine objektive Methode eingeführt werden. Er nannte dieselbe die historische Methode. Wo soll aber das Objektive in der Geschichte gesucht werden? Der historische Naturalismus wies auf die natürliche Umgebung hin, in der die Geschichte sich abspielt. Die Natur ist eine objektive Erscheinung, in der nicht Laune und Willkür, sondern Beständigkeit und Regelmässigkeit vorherrschen. Die Erklärung der Geschichte durch die Natur müsste also auch eine historische Gesetzmässigkeit feststellen.

Allerdings gibt es in der Natur selbst eine Reihe von Erscheinungen, die dank ihrer auffallenden Willkürlichkeit von einer wissenschaftlichen Erklärung entschlüpfen. Es sind diese bekanntlich die meteorologischen Phänomene. Schopenhauer sah gerade im historischen Prozess nur „vorübergehende Verflechtungen einer wie Wolken im Wind beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden".

Der historische Naturalismus musste seinem Prinzip nach — konsequent ist er noch von Niemanden durchgeführt, vielleicht auch nicht durchgedacht worden — eigentlich vom Menschen in der Menschengeschichte absehen. Buckle — wie schon vor ihm Auguste Comte — sahen aber gerade im Menschen die letzte Ursache der historischen Dynamik. Allerdings nicht im einzelnen Menschen. Der einzelne Mensch wie die gesamte Natur schien dem Historiker stationär zu sein. Die Evolution als eine universale Formel, welche Lyele auf die anorganische Natur, Darwin auf die organische angewendet haben, sollte ihm — wie Prof. L. Stein bemerkte[2] — noch fremd geblieben sein.[3] Indem aber Buckle das gewaltige Wachstum des menschlichen Geistes dem konstanten Charakter der Natur gegenüberstellte,[3] scheint er vielmehr Wundts Gedanken von der „Schöpferischen Synthese" antizipiert zu haben, nach welcher bekanntlich die geistige Energie im Wachsen begriffen ist, während die materielle sich qualitativ immer gleich bleibt.

[1] Siehe z. B. Lewes Einleitung zu seiner Geschichte der Philosophie.
[2] Die soziale Frage im Lichte der Philosophie (S. 49). [3] G. d. Z. (I, 1, 120).

Nun gingen die Materialisten des XVIII. Jahrhunderts und die auf sie folgenden Oekonomisten in ihren sozialen Betrachtungen gerade vom Menschen und seinen Bedürfnissen aus. Inwieweit aber hier die Rede von den menschlichen Bedürfnissen gewesen war, wenn auch nur von den elementaren, kam wieder das subjektive Moment zum Vorschein. Mit der metaphysischen Methode wurde aber auch und hauptsächlich die psychologische aufgegeben. Zumal konnten auch die Massenerscheinungen, die Buckle als das Wesen der Geschichte erklärte, nicht aus der individuellen Psychologie deduziert werden; die Massen- und die Völkerpsychologie als Wissenschaft existierten zu jener Zeit noch nicht.

Aus demselben Grunde fand sich Buckle gezwungen, von dem Einfluss der „moralischen Gefühle und Leidenschaften“ [1] gänzlich zu abstrahieren. Das ist ein subjektives Gebiet, das von seinen Bestrebungen am fernsten lag. Sonst müsste er ja von vornherein auf eine wissenschaftliche Interpretation der Geschichte verzichten. Tugendhafte oder lasterhafte Beweggründe sind weder zählbar noch messbar, lassen sich überhaupt nicht genau bestimmen.

Dann aber sah auch Buckle in der moralischen Seite der Menschengeschichte nur etwas Sekundäres, Abgeleitetes. Er war in dieser Hinsicht ein konsequenter Schüler der Aufklärer aller Zeiten; besonders aber konnte er hier vieles von Adam Smith, Quetelet und Montesquieu gelernt haben. Waren schon alle Aufklärer der Ansicht, dass alle Moralpredigten nichts zur Verbesserung des Menschengeschlechtes und seiner Schicksale beigetragen haben, so machte Adam Smith den Versuch — von dem Buckle sich begeistern liess[2] — die wichtigsten Tatsachen im sozialhistorischen Leben der Menschen einzig und allein aus dem Selbstinteresse zu deduzieren. Quetelet lehrte — und Buckle war mit ihm einverstanden — „dass die Gesellschaft das Verbrechen verbreitet, und dass der Verbrecher nur das Werkzeug ist, der es vollzieht.[3] Aber auch die sogenannten guten Handlungen sind weder selbständig noch selbstverständlich, sie müssen erst erklärt und deduziert werden. Helvetius und Adam Smith, vor ihnen de la Rochefaucold, waren darin einig. Skeptisch wie diese waren, glaubten sie doch an das Wort der Bibel, dass „alles Trachten des Menschenherzens bös ist von seiner Jugend an“.[4] Der Katholizismus verteidigte diese Meinung mit grossem Eifer und zwar folgerichtig. In der Tat, vom

[1] G. d. Z. (I, 1, 487). [2] Ibidem (II, 435). [3] Ibidem (I, 1, 30).
[4] Genesis (6,5).

Standpunkt des zum Kommunismus tendierenden Urchristentums betrachtet, muss die sämtliche menschliche Gesellschaft, die bürgerliche nicht minder als die feudale, nicht anders erscheinen, als etwas von Grund aus Böses, als Erzeugung des Teufels — Civitas diaboli Merkwürdig dabei ist nur, dass der Katholizismus gerade darin die Rechtfertigung der realen Ungerechtigkeit fand und den Kampf mit dem Teufel in ein weniger reales und also auch weniger gefährliches Gebiet verlegte. Montesquieu leugnete auch, dass der Katholizismus, das Christentum überhaupt, an die Emanzipation der Sklaven irgendwelchen Anteil genommen hat. Nicht durch moralische Beweggründe, sondern durch rein egoistische sei diese Tat vollzogen worden.[1]

Buckle ging in dieser Richtung noch einen Schritt weiter. Nicht nur kann die Sittlichkeit nicht als die letzte Ursache der sozialen Entwicklung betrachtet werden, sondern jene entwickelte sich überhaupt nicht. Die sittlichen Fähigkeiten seien von stationärem Charakter. Ueberhaupt seien es auch alle menschlichen Fähigkeiten. Denn, wir haben — wie Buckle meinte — „keinen entschiedenen Grund zu behaupten", dass die sittlichen und intellektuellen Fähigkeiten der Menschen „grösser sein müssen bei einem Kinde aus dem zivilisierten Teil in Europa, als bei einem, welches in dem wildesten Teil eines barbarischen Landes geboren worden".[2] Allerdings unterliegt es heutzutage keinem Zweifel, dass zwischen dem Organismus des Kulturmenschen einerseits und demjenigen des Barbaren andererseits ein bedeutender Unterschied vorhanden ist, und zwar vor Allem im Bezug auf die Feinheit und Ausbildung des Zentralnervensystems. Es ist aber damit noch nicht gesagt, dass diese Umänderung nicht bloss einen Teil des allgemeinen Vorgehens im sozialen Organismus ausmacht.

Ebensowenig aber wie die sittlichen Fähigkeiten sollen auch die sittlichen Prinzipien im Wachsen begriffen gewesen sein. Während die Prinzipien der Wissenschaft sich immerfort entwickelt haben, seien diejenigen der Moral dieselben, welche schon die „Alten" hätten.[3] Es ist aber nicht einzusehen, wer eigentlich unter diesen „Alten" gemeint ist. Sind es die Völker des klassischen Altertums, die der alten orientalischen Despotien oder gar die der Vorgeschichte? In den beiden letztern Fällen waren die Prinzipien der Moral nicht nur nicht dieselben, die wir haben, sondern grundverschieden von

---

[1] Lettres persanes (pag. 106-7). [2] G. d. Z. (I, 1, 110); vergleiche Stein: Die soziale Frage etc. (S. 40). [3] G. d. Z. (I, 1, 154).

diesen. Man erinnere sich zum Beispiel an Antropophagie, an Menschenopfer, Kasteneinteilung, Sklaveninstitution. Die letztgenannte bildete auch die Grundlage des klassischen Gemeinwesens und wurde noch von dessen letzten Vertretern verteidigt. Gewiss beweist diese Verteidigung seitens der grossen Denker Griechenlands, dass man hier schon an die Gerechtigkeit der Sklaverei zu zweifeln begann, das sich schon die neuen moralischen Prinzipien herauszubilden anfingen. Aber eben hier war es auch, wo neben den Prinzipien der neuen Moral auch diejenigen der neuen Wissenschaft entstanden sind.

Buckles Negierung der Bedeutung der Moral in der Geschichte mag aber wenigstens teilweise noch mit folgendem Umstand zusammenhängen. Für ihn bestand augenscheinlich die allerbedeutendste und allerwichtigste Aenderung, die die Menschengeschichte kannte, im Uebergang von der feudalen zu der bürgerliche Gesellschaft. Die von Karl Marx klassisch geschilderte Genesis des Kapitals im klassischen Lande des Kapitalismus beweist uns zur Genüge, wie wenig bei jenem Uebergang moralische Motive mitgewirkt haben.

Derselbe Umstand sollte vielleicht Buckle auch auf den Gedanken geführt haben, dass die historische Dynamik ebenso wenig aus der Natur, wie aus der Moral zu erklären ist. In der Tat, die angedeutete grosse Aenderung trat ins Leben der europäischen Völker ein, ohne wie es scheint, von der kleinsten geologischen oder meteorologischen Aenderung begleitet gewesea zu sein.

Allerdings trat bei dem behandelten Uebergang eine grosse Aenderung in unseren geographischen Kenntnisse ein. Man entdeckte Amerika. Sind aber nicht alle unsere Kentnisse überhaupt zu dieser Zeit ungewöhnlich bereichert worden? Dies eben wurde in Adam Smiths „Nationalreichtum" hervorgehoben. In diesem Werke hat Buckle nicht nur „die besondern Vorteile, die Europa von der Entdeckung Amerikas und der Umseglung des Kaps der guten Hoffnung hatte"[1] kennen gelernt, sondern noch etwas wichtigeres, und zwar „den Einfluss von Erfindungen und Entdeckungen auf eine veränderte Machtverteilung unter die verschiedenen Klassen der Gesellschaft".[2] Also soll das Prinzip der sozialen Dynamik in dem entwicklungsfähigen menschlichen Wissen, nicht aber in der sich immer gleich bleibend sollenden menschlichen Eigenschaften gesucht werden.

Pascal antizipierte in folgenden Worten den Gedanken Buckles. Er sagte: „Die Erfindungen der Menschen schreiten von Jahrhundert

[1] G. d. Z. (II, 231). [2] Ibidem.

zu Jahrhundert fort. Die Tugend und Bosheit der Welt bleibt im allgemeinen derselbe." [1] Bleibt aber der moralische Zustand derselbe, was hilft es, dass der intellektuelle sich ändert, dass dadurch die Lebensbedingungen sich bessern? Werde auch der Mensch nicht mehr ökonomisch gezwungen sein, Diebstähle und Mordtaten zu vollziehen, so müsse er doch trotzdem seine innere Bosheit auf irgend welche Weise geltend machen. . . . So etwa folgerte Pascal.

Um dieser Art Folgerungen umgehen zu können, musste Buckle die seinem Gedankengange nicht allzufern liegende Annahme vom bösen Charakter des innern Menschen verwerfen. Pascal ging eben in seinem ganzen Denken von dieser Annahme aus, die sich bei ihm nicht nur auf die Autorität der Kirche stützte, sondern auch auf die sämtliche Erfahrung seines tief rebellischen Wesens. Der grosse Moralist betrachtete die Moral überhaupt als ein absolutes unbegreifliches Mysterium, als ein Gottesgnadentum. In der lebendigen, blutheissen und leidenschaftsvollen Menschennatur konnte er keine Spur von Moralität entdecken, — er war weitsichtig genug, aber auch sein ganzes Denken und Fühlen war lebendig, blutheiss und leidenschaftsvoll.

Viele unter den Menschenkindern mussten wenigstens einmal in ihrem Leben den grauenhaften und schrecklichen Moment durchleben, wo alle Lebensabgründe sich mit einem Male auftun und ein schaudererregendes Schauspiel den Augen vorführen. Wenige aber unter den Schriftstellern besassen das grosse Talent, uns etwas Neues von dem, was sie dort erblickt haben, mitzuteilen. Die meisten konnten dies nicht mehr wiedergeben, allzumächtig, allzuüberwältigend und erdrückend waren die Eindrücke; was sie uns zu schildern vermochten, waren bloss Alltags-Erlebnisse, auf die manche Lebens-Prinzipien begründen zu können wähnen. Buckle deduzierte die sogenannten bösen Handlungen — im Gegensatz zu den Theologen und in Uebereinstimmung mit Quetelet und andern — einzig und allein aus den *gegebenen* sozialen Zuständen. Denn, „was die Theologen auch sagen mögen — meinte er — die Menschheit hat im Ganzen viel mehr Tugenden als Laster und in jedem Lande sind gute Handlungen häufiger als schlechte". [2] Der innere Mensch sei also gut, wie der Apostel gelehrt hat, nur sei aber die Sünde nicht — wie dieser glaubte — im Fleische verwoben und also unüberwindlich. Der Apostel, in dessen feurigen Seele die wilden Leidenschaften sausten und brausten, musste

[1] Pensées (2. 17, 108). [2] G. d. Z. (I, 1, 189).

die Sünde als etwas naturnotwendiges, verhängnisvolles betrachten. Die laue liberale Schule dagegen will die Quelle aller Sünde weder im Fleisch noch in der Seele, nicht in der von Natur und Geschichte gegebenen Menschennatur überhaupt, suchen, sondern ausschliesslich in den sozialen Bedingungen, die, wenn auch strengen Gesetzen unterworfen, dennoch umänderlich und entwicklungsfähig sind.

Da, — wie gesagt — Buckle die Ursache aller sozialer Umänderungen, den Gedanken Adam Smiths verallgemeinernd, in der zu jeder gegebenen Zeit vorhandenen Masse von „Erfindungen und Entdeckungen",[1] von Kenntnissen überhaupt, erblickte, gewann er ein gewissermassen objektives Prinzip der sozialen Dynamik. Gewiss sind „die wichtigen Tatsachen", die das „mechanische Wissen" beanlangen, von den Geschichtsschreibern „vernachlässigt und die unwichtigen aufbewahrt worden". Es sei aber nicht zu bezweifeln, dass man einst „die Nachrichten von diesem Wissen" aufsammeln und „durch wiederholte Verallgemeinerung alle Gesetze, welche den Fortschritt der Zivilisation leiten", feststellen können werde.[2]

Da aber im Leben der aussereuropäischen Völkerschaften sich der angedeutete Uebergang von der feudalen zur bürgerlichen sozialen Ordnung nicht — oder noch nicht — stattgefunden hat, so war Buckle von vornherein geneigt gewesen anzunehmen, dass jene überhaupt unfähig zur Entwicklung seien. Man brauchte also gar nicht deren Kenntnisse zu sammeln, da sie fast keine besitzt zu haben scheinen. Eine stationäre Kultur werde sich aber am besten von einem stationären Faktor, und zwar von der Natur ableiten lassen. Hier sollten also eigentlich die historischen Naturalisten auch Recht haben. Buckle bildete aber im Grunde genommen nur den Gedanken von Auguste Comte um, nach dem die Statik in der Soziologie vom „milieu biologique" abhänge, nämlich von Rasse, Boden und Klima. Das „milieu biologique" ging bei Buckle ins geographische über, von dem die stationär gewesen sein sollenden Kulturformen in den aussereuropäischen Ländern einzig und allein bedingt würden.

Die menschliche Energie und Vernunft — meinte Buckle ferner — könnten sich in den angedeuteten Ländern nicht entfalten, daher wäre auch da jeder wirkliche und dauerhafte Fortschritt unmöglich.[3] „Die menschliche Tatkraft" würde ganz und gar von der überwältigenden Grossmacht der umgebenden Natur zurückgedrängt.

---

[1] Ibidem (197). [2] Ibidem (196). [3] Ibidem (45).

Es war aber nicht die direkte Einwirkung von Klima, Nahrung und Boden auf den einzelnen Menschen."[1] von der Buckle in seinen Untersuchungen ausging. Er meinte sogar, gemäss dem Zustande der Wissenschaft zu seiner Zeit liesse sich nicht Entschiedenes über diesen Punkt aussagen Das, was er erstrebte, war eigentlich über die „indirekte Einwirkung" jener Erscheinungen etwas Definitives herauszufinden, „d. h. über ihre Einwirkung auf einzelne Gemüter, vermittelst der sozialen und ökonomischen Organisation".[2] Denn, „Klima, Nahrung und Boden beeinflussen hauptsächlich die Ansammlung und Verteilung des Reichtums".[3]

Wohl war es schon längst bekannt, dass die Volkswirtschaft mit dem geographischen Charakter des Landes zusammen- und von ihm gewissermassen abhängt. Schon der Humboldtsche „Kosmos" enthielt eine ganze Reihe von Beweisen für diese Behauptung. Aber erst Buckle wollte diesen Zusammenhang fast zu einem Naturgesetz erheben. Zu diesem Zwecke entlehnte er bei der klassischen politischen Oekonomie nicht nur den Gedanken von der Bedeutung der Oekonomik in der Geschichte, der sozial-ökonomischen Organisation überhaupt. Auch die bekannte hauptsächlich von Robert Malthus entwickelte Bevölkerungslehre wurde herbeigeholt. Diese soll uns nun die Beziehungen der Natur zu der Menschengeschichte erklärlich machen.

Schon der grosse Metaphysiker Griechenlands, Platon, richtete sein tief blickendes Auge auf das schwierige Problem, welches das Erscheinen des Proletariats auf die Arena der Geschichte zu begleiten pflegt. Das Proletariat bringt mit sich eine Uebervölkerung, welche eigentlich nur von relativem Charakter ist, die viele aber geneigt sind, als eine absolute anzusehen. In der Tat, ist auch aller Wahrscheinlichkeit nach eine absolute Ueberbevölkerung nicht absolut unmöglich, allenfalls nicht undenkbar, so ist es doch nicht minder wahrscheinlich, dass die Geschichte bis auf den heutigen Tag nur die relative, von der jedesmal gegebenen sozial-ökonomischen Organisation abhängige Ueberbevölkerung kennt. Die in Altgriechenland eingetretene Ueberbevölkerung war keine alleinstehende Erscheinung, sondern wie überall ein notwendiges Glied in der Kette des sozialen Geschehens. Platon wollte aber diese Kette nicht als eine unbrauchbare proklamieren und negieren, sondern reparieren und reformieren. Daher war es auch natürlich, dass er, Malthus anti-

[1] Ibidem (I, 2, 291, N. 142). [2] Ibidem.
[3] Ibidem (I, 1, 112).

zipierend, die Bewohner seines hypothetischen Staates „nicht über ihr Vermögen Kinder zeugen“ liess, und zwar „aus Furcht vor Armut oder Krieg.“ [1]

Fast überall aber, wo eine sogenannte Ueberbevölkerung sich einstellte, pflegte Malthus antizipiert zu werden. Im Grunde genommen. war jene — und ist es heute noch — das sicherste Sympton der im Verfall begriffenen sozial-ökonomischen Organisation, innerhalb deren die böse Krankheit entstand. Es war aber einfacher, den armen Klassen, welche in den historischen Kasten-, Stände- und Klassengesellschaften einzig und allein an jener zu leiden haben, Malthusianismus zu predigen, als die soziale Grundlage anzugreifen.

Selbst in der altjüdischen Literatur, wo der Malthusianismus am wenigsten Boden fassen konnte, da er in tiefstem Widerspruch zu dem ganzen Geiste derselben stand, scheinen die sozialen Umstände einige malthusianische Töne herausgepresst zu haben. So sagte zum Beispiel Jesus Sirach: „Begehre nicht einen unnützen Haufen Kinder, und erfreue dich nicht über gottlose Söhne.“ Freilich sind hier nicht soziale, sondern gottesfürchtige Motive angegeben worden; aber es ist ja gar keine leichte Aufgabe, mit sich über die wirklichen Motive des eigenen Denkens und Handelns ins Klare zu kommen.

Dann waren die kommunistischen Sekten im alten Judentum — die Essäer und die Theurapeuten, eifrige Malthusianer, freilich nur in Bezug auf sich selbst. Ohne Enthaltsamkeit konnte auch unter den damaligen Umständen ihre kommunistische Einrichtung nicht dauerhafter als die bizarre Pflanze des Propheten sein, „welcher in einer Nacht ward, und in einer Nacht verdarb“, oder wie der Kommunismus der urchristlichen Gemeinden, der ebenso schnell verschwand, wie er entstand. Dagegen verstand es die römische Kirche und nicht weniger die griechische durch das malthusianisch eingerichtete Mönchtum der Ueberbevölkerung der Armen Schranken zu legen. Der Protestantismus hat das Mönchtum aufgelöst und das Kapital hat die notwendigen Arbeiterhände erhalten. Aber der kapitalistische Gott, Mammon, forderte noch mit grösserer Strenge und Härte als der katholische malthusianische Diener.

Dies wurde schon im XVIII. Jahrhundert von Voltaire wohl begriffen, und Buckle sagte von ihm, er habe Malthus antizipiert. [2] Während Montesquieu, den Buckle zu einem Genius ernannte, sich über die Abnahme der Bevölkerung bitter beklagte, dem Protestan-

[1] Der Staat (B. II). [2] G. d. Z. (I, 2, 276).

tismus dagegen, der in Gegensatz zu den andern Religionen, besonders zum Katholizismus, das Wachstum der Bevölkerung begünstige, lobspendete [1] — während dies schlug der wirkliche Genius des Bürgertums ganz andere Töne an. Sein scharfes Auge erkannte schon damals in der noch amorphischen Masse des sogenannten „tiers état" eine weitgehende Differenzierung; die „Familienväter" und die „honnêts gens" können und sollen nicht mit der „Canaille", mit den „Schustern und Dienstmädchen" gemeinschaftliche Sache haben. [2] Um das Privateigentum keiner Gefahr auszusetzen, soll der Schöpfer am Himmel nicht abgeschafft, der Monarch auf Erden nicht entlassen werden. Wenn der feurige Wahrheitssucher Pascal sagte: „Ohne Zweifel ist die Gütergemeinschaft gerecht," [3] so bemerkte der habgierige Gutsbesitzer Voltaire dazu: „die Gütergemeinschaft ist nicht gerecht, es ist nicht gerecht, dass, wenn die Teilung geschehen, fremde Lohnknechte, die mir bei der Ernte helfen, davon ebensoviel erhalten, wie ich." [4] Da aber der grosse Haufen allzu gross werden kann, und dadurch gezwungen sein, den himmlischen und irdischen Mächten trotzend, einen Anschlag auf das heilige Recht des Eigentums zu machen — muss notwendigerweise Malthusianismus gepredigt werden. Buckle sagte mit Begeisterung: „Nichts kann die Art und Weise übertreffen, in der er (d. h. Voltaire) sich dem unwissenden Glauben seiner Zeit widersetzt, dass alles zur Vermehrung des Menschengeschlechts getan werden müsste." [5] Buckle war ein Humanist gewesen, und er sagte mit Voltaire: „Le point principale n'est pas d'avoir du superflu en hommes, mais de rendre ce que nous en avons le moins malhereux qu'il est possible." [6] Er fand sogar, dass die Bevölkerungslehre von Malthus eine höchst günstige für die niedern Klassen sei, und zwar dadurch, dass diese „Entdeckung" der Gesetze des Arbeitslohnes „den Begriff der Dankbarkeit aus dem Geldverhältnis zwischen Arbeitgebern und Arbeitern entfernt (habe) und die Einsicht herbeigeführt, dass Diener und Arbeiter, die Lohn empfangen, nicht mehr Ursache zur Dankbarkeit haben, als die, welche sie bezahlen." [7] Das Werk über die Bevölkerung von Malthus — meinte er ferner —

[1] Vergleiche Lettres persanes (pag. 163).
[2] Vergleiche D. Fr. Strauss: Voltaire, 3. Auflage, S. 330 u. f.).
[3] Pensées (1, 9, 8). [4] Ibidem (Anmerkungen, 1, 40).
[5] G. d. Z. (I, 2, 276, N. 121).
[6] Ibidem.
[7] Ibidem (II, 442).

mache „nicht nur Epoche in der Geschichte des spekulativen Denkens, sondern habe auch schon bedeutende praktische Resultate hervorgebracht und werde ohne Zweifel noch bedeutendere hervorbringen.“ [1]

Karl Marx, der vom historischen, dynamischen Prinzip so überwältigt war, dass er nur selten auf das Ewige, Statische sein Auge richtete, wollte nur eine ausschliesslich historische, relative Ueberbevölkerung zulassen. Buckle dagegen, an die Ausführungen der klassischen Oekonomisten und deren Epigonen — mit denen seine ganze Denkweise aufs engste verbunden war — anknüpfend, glaubte in der Geschichte einzig und allein eine absolute, naturnotwendige, nicht historisch bedingte Ueberbevölkerung zu sehen. Dass er dadurch eine Sünde gegen seine eigene historische Methode beging und also in Widerspruch mit sich selbst geriet, ist offenbar.

Buckle behandelte die Frage des Arbeitslohnes, und kam zum Schluss, „dass am Ende die Lohnfrage eine Bevölkerungsfrage ist.“ Er meinte, „die Höhe des Lohnes, den jeder Arbeiter empfängt, müsse sich vermindern, wie die Zahl derer wächst, die Anspruch darauf machen.“ Wovon aber hängt das Wachstum der Bevölkerung, respektiv der Arbeiterbevölkerung, hauptsächlich ab? — Von den „gewöhnlichen Nahrungsmitteln.“ Dort, wo diese „billig und im Ueberfluss“, „wird die Bevölkerung schneller zunehmen,“ als wo sie „teuer und spärlich vorhanden sind.“ Ebenso „wird der durchschnittliche Zustand des Lohnes“ im erstern Falle „niedriger sein als im letztern, bloss weil der Markt reicher mit Arbeit gefüllt ist.“ [2]

Fragt man nun: Wo sind eigentlich die Bedingungen gegeben, die dazu notwendig sind, um die „gewöhnlichen Nahrungsmittel billig und im Ueberfluss“ zu produzieren? Da lautet die Antwort: Die heissen Landstrichen sind es; dort wird also die Bevölkerung immer im Steigen, der Arbeitslohn dagegen immer im Sinken begriffen sein. Umgekehrt in den kältern Landstrichen. [3]

Also stehen „die Gesetze des Klimas vermittelst der Nahrung mit den Gesetzen der Bevölkerung und deswegen mit den Gesetzen der Verteilung des Reichtums in Verbindung.“ [4] Mit anderen Worten: Die Zahl der Bevölkerung und die Grösse des sogenannten Arbeitsfonds sollen Naturgesetzen unterworfen sein. Man kennt diesen Gedankengang, angedeutet in der klassischen Oekonomie wurde er von deren Nachzüglern, auch von John Stuart Mill, besonders aber von den kapitalistischen Apologeten vulgarisiert und dogmatisiert.

[1] Ibidem (422). [2] G. d. Z. I, 1, 49). [3] Ibidem. [4] Ibidem (51).

Es wird nach diesem Gedankengange einerseits angenommen, dass die Zahl der Bevölkerung von der Summe der von Natur gegebenen Nahrungsmittel abhängig ist. Also soll von der vorhandenen sozial-ökonomischen Organisation abstrahiert werden; Mensch und Natur stehen sich einander direkt gegenüber. Andererseits aber wird hier zugelassen, dass die gesellschaftliche Spaltung schon da ist. Das Klima bedingt die Summe der Nahrung, die Nahrung — die Zahl der Bevölkerung, die Bevölkerung — die Grösse des Arbeitslohnes — woher ist aber der Arbeitslohn selbst gekommen? Klima, Nahrung, auch Bevölkerung sind Begriffe, die keine soziale Organisation voraussetzen, Arbeitslohn aber ist ein Begriff, der ohne derselbe undenkbar ist.

In den historischen Gesellschaften, die auf Klassengegensätze gegründet sind, wird die Zahl der Bevölkerung, oder richtiger gesagt, deren grösster Teil, nämlich der Arbeiterbevölkerung, viel mehr von der Grösse des Arbeitsslohnes bestimmt sein, als umgekehrt. In den vorhistorischen Gesellschaften aber, bevor die Auflösung des Gemeinbesitzes stattfand, war kein Arbeitslohn überhaupt, da es noch keine Klassenspaltung gab.

Klassenspaltung und Arbeitslohn können nicht als Atribute der sozialen Substanz betrachtet werden, sondern als Accidentien oder Modi, die historisch entstanden sind. Wie aber sind sie entstanden? Buckle sagte: „Im Allgemeinen können wir sagen, nach dem die Erzeugung und Ansammlung von Reichtum einmal ordentlich begonnen hat, wird er sich unter zwei Klassen verteilen, eine die arbeitet, und eine die nicht arbeitet, und diese wird die gescheitere, jene die zahlreichere sein.“ [1] Es scheint, als ob Buckle durch die Gescheidtheit der Minorität uns die soziale Differenzierung erklären wollte. Sollte auch dieses Problem sich einer gescheiteren und tiefern Erklärung erfreuen, so ist doch eins klar, dass es sich hier nicht um eine Naturnotwendigkeit handelt.

Die geistige Differenzierung begleitete die soziale Differenzierung. Dass jene dieser vorausging ist höchstens eine Möglichkeit, keine Notwendigkeit aber, geschweige eine Naturnotwendigkeit.

Buckle wie übrigens auch die klassische und vulgäre Oekonomie sahen aber im Grunde genommen in der Klassenentstehung nichts besonders Problematisches. Diese historische Erscheinung schien ihnen gerade daher natürlich zu sein, weil die Objekte ihrer Untersuchungen

[1] G. d. Z. (I, 1, 46—7).

ausschliesslich die historischen Gesellschaften waren, nicht aber die vorhistorischen oder gar die zukünftigen. Da nun „die Geschichte aller bisherigen Gesellschaften die Geschichte von Klassenkämpfen ist,“ so galten die Klassengegensätze als etwas Selbstverständliches, der Menschheit Adæquates. Man sah aber nicht ein, dass gerade in den behandelten Gesellschaften, in den historischen namentlich, am wenigsten von einem natürlichen Wachstum der Bevölkerung, oder von einer absoluten naturnotwendigen Ueberbevölkerung, die Rede sein kann. Die Verwechslung von historischen Tatsachen mit natürlichen rächte sich durch die falsche Anwendung auf jene natürlicher Gesetze.

Allerdings konnte die Ursache, wenigstens eine der Ursachen. welche die Auflösung des urkommunistischen Gemeinwesens veranlasst haben, die verschwundene Uebereinstimmung zwischen der Bevölkerung und der Nahrung sein. In den später gekommenen Gesellschaften aber, wo jene von der gegebenen sozial-ökonomischen Organisation streng reguliert wird, hängt eine eintretende Ueberbevölkerung nicht von der Summe der vorhandenen Nahrung ab, sondern vielmehr vom dem System der Verteilung der Nahrung, welches dann mit dem System der Produktion eng verbunden ist. Am wenigsten kann diese Behauptung durch die von Buckle angeführten Beispiele widerlegt werden.

Eins dieser Beispiele ist die sogenannte Ueberbevölkerung Irlands in der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts. Es liess sich hier zu der angedeuteten Zeit einerseits ein merkwürdiges Wachstum der Bevölkerung, anderseits eine nicht minder merkwürdige Armut unter den arbeitenden Klassen bemerkbar machen.

Selbstverständlich lag die Versuchung nur allzunahe, einen kausalen Zusammenhang zwischen diesen beiden Erscheinungen zu konstruieren. Was — sagte man sich — könne man mit dem „Elend der Iren“ anfangen, da es naturwendig aus deren absoluten Ueberbevölkerung folge? Irland wurde sogar als das gelungenste und klassische Beispiel für die Ansichten der klassischen und vulgären Oekonomie betrachtet. Hier sollte der geeigneteste Platz sein, wo Malthusianer über „die sittliche Enthaltsamkeit“, Neumalthusianer und auch Nichtmalthusianer über „die unsittliche Unenthaltsamkeit“ Predigten halten könnten. Aber „das irische Genie erfand eine ganz neue Methode, ein armes Volk tausende von Meilen vom Schauplatz seines Elends wegzuhexen.“ [1] Buckle sagte, in den letzten

[1] Karl Marx: Das Kapital (1, 737).

Jahren gewannen die Dinge in Irland „durch Hungerpest und Auswanderung ein ganz anderes Aussehen,“ [1]

Wäre es wirklich so gewesen, wie Buckle behauptet, dann hätte er mit der „orthodoxen Oekonomie“ vielleicht Recht behalten. Aber im Jahre 1846 begann nach der merkwürdigen Ebbe die ebenso merkwürdige Flut der irischen Bevölkerung. Später mit 20 Jahre nach dem „stets noch anschwellenden Exodus“ fand Karl Marx, „dass die relative Ueberbevölkerung heute so gross ist wie vor 1846, dass der Arbeitslohn ebenso niedrig steht und die Arbeitplackerei zugenommen hat, dass die Misère auf dem Land wieder zu einer neuen Krise drängt!!!“ [2]

Und dennoch ... Nicht weniger als zehn Jahre nach dem Beginn des „Exodus“ — der erste Teil der „Geschichte der Zivilisation“ erschien im Jahre 1857 — meinte Buckle beweisen zu können, dass das „Elend der Iren“ durch ihre Ueberbevölkerung, die dann ein Produkt der billigen Nahrung der untersten Volksschichten sein soll, sich genügend erklären lasse. Noch mehr als dies. Irland soll das von ihm anfgestellte „allgemeine Gesetz aufs augenfälligste“ [3] bestätigen. Wohl unterliegt es in den Augen Buckles keinem Zweifel, dass „das Elend der Iren“ „durch die Unwissenheit ihrer Herrscher, durch eine schmähliche Missregierung“ „immer erschwert worden“ [4] ist. „Die mächtigste Ursache liegt aber darin, dass der Arbeitslohn in Irland äusserst niedrig ist, weil die Vermehrung der Bevölkerung äusserst schnell vor sich geht.“ „Diese traurige Lage wäre die natürliche Folge von“ der „Wohlfeilheit“ und dem „Ueberfluss“ *der Kartoffel.* Denn „in Irland haben die arbeitenden Klassen länger als 200 Jahre vornehmlich von Kartoffeln gelebt.“ [5]

Die Naivität dieser Betrachtungsweise ist aber vielmehr „augenfällig“ als die in ihr enthalten sein sollende Bestätigung. Zugegeben, dass der durchschnittliche Arbeitslohn vom durchschnittlichen „Standard of life“ der arbeitenden Klassen abhängt, so ist es doch keineswegs einzusehen, warum die arbeitenden Klassen in Irland eine besondere Liebe für die Kartoffel gewonnen haben? Diese sind ja kein heimatliches Produkt, sondern in Irland ebenso wie in die übrigen Länder Europas eingeführt worden, warum sollten sie denn gerade dort zu einer durchaus „allgemeinen Nahrung“ werden, nicht

---

[1] G. d. Z. (I, 1, 59). [2] Das Kapital (I, 737).
[3] G. d. Z (I, 1, 58). [4] Ibidem (59). [5] Ibidem (58).

aber überall in Europa? Soll da etwa eine innere Wahlverwandtschaft stattgefunden haben, oder soll die Kartoffelnahrung nicht vielmehr die Folge als die Ursache des „Elends der Iren“ sein?

In den 30. Jahren pflegt man gewöhnlich in der merkwürdigen Fruchtbarkeit Irlands — wie Quetelet sagte — ein Beispiel sehen, wie es auf ein Volk verderblich wirkt, wenn es den Mut verliert und unvorsichtig wird.[1] Prof. Niti kam umlängst auf diese Ansicht zurück.[2] In der Tat war die sozial-ökonomische Organisation Irlands, besonders in den letzten 200 Jahren — so ungefähr seit England „den Boden von Irland exportiert hat“[3] nach Karl Marx — oder seit die Kartoffel sich in Irland verbreitet haben — nach Buckle — am wenigsten dazu geeignet, den Mut und die Vorsicht zu befördern. Daher ist es auch zu begreifen, dass nach der Entvölkerung Irlands keine Besserung eingetreten ist, wie es vom Standpunkt der „orthodoxen Oekonomie“ zu erwarten gewesen wäre. „Die Abnahme der Volksmenge war natürlich im grossen und ganzen von einer Abnahme der Produktenmasse begleitet,“ — wie Marx nicht bloss behauptet, sondern mit Ziffern in den Händen nachweist.[4]

Dass aber das „Elend der Iren“ nicht in einem kausalen Zusammenhang mit der raschen Zunahme der Bevölkerung sich befand, ist auch aus folgendem Beispiel zu ersehen. Diese Zunahme ging — nach Quetelet[5] — in Irland zu rasch, in runder Summe jährlich 2,45, in Russland — nach demselben — dagegen langsam genug, nur 1,05.[6] Trotzdem ist die Lage in den beiden Ländern fast dieselbe. Dasselbe Elend auf dem Lande und in der Stadt, dieselbe chronische Hungersnot, wütende Epidemien, beständige Arbeitslosigkeit, und dann derselbe weisse und rote Ferror! Land und Freiheit — ist der Angstschrei, der durch das kleine Irland, wie durch das grosse Russland immer fortwährend drohend wiederhallt. — Der irische Fenian und der russische Revolutionär wollen ihr Ziel durch Gewalt erreichen, der Moralist Leo Tolstoi strebt zum selben Ziel, wenn auch mit andern Mitteln. Und ebenso wie die durch Hungerpest und Auswanderung hergerufene irische Entvölkerung trotz allen Behauptungen in Wirklichkeit „das irische Elend“ nicht vermindern konnte, ebenso wenig

---

[1] „Sur l'homme“ (1, III, 2).

[2] Vergleiche: Population and the social system (London, Sonnenschein, 1894).

[3] Das Kapital (1, 785). [4] Ibidem (731, und ferner). [5] Sur l'homme (1, VII. 4).

[6] Die Ziffern scheinen sich auf die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zu beziehen.

kann das russische Elend durch entvölkernde Hungerpest und Auswanderung, Cholera und Krieg, Judenkrawalle und Revolutionäre-Niedermetzelungen überwunden werden.

Mehr aber als im kalten Irland, wo die billige Nahrung von aussen her gekommen ist, sollte doch im heissen Orient eine beständige Ueberbevölkerung bestehen müssen. Trotzdem siecht gerade hier die Bevölkerung fortwährend hin und nimmt beständig ab.[1]

Konstantinopel und Ispahan — sagte Montesquieu — würden bald zu Grunde gehen, wenn die Herrscher nicht fast in jedem Jahrhundert ganze Nationen dahin beriefen, um sie wieder zu bevölkern.[2] Etwas ähnliches macht sich auch in Mexiko bemerkbar.[3] Dagegen in England, wo bekanntlich das Klima nicht besonders günstig ist, die gewöhnlichen Nahrungsmitel nicht besonders billig sind, „geht — nach Buckle selbst — das Anwachsen der Bevölkerung etwas zu schnell.“[4] Es ist also klar, dass die Ueberbevölkerung, wenigstens in der bisjetzigen historischen Periode, keineswegs als die direkte Folge der im Lande vorhandenen Summe von Nahrung betrachtet werden kann. Und selbst zur Zeit, als der Mechanismus des Austausches minder entwickelt war, die Nahrung noch gewissermassen vom Klima abhing, — in England z. B, ist diese Zeit schon längst vorüber — bestimmte nicht die Nahrung, sondern vielmehr die Verteilung des Reichtums das Wachstum der Bevölkerung. Die Quadriade Buckles: Klima (oder Boden), Nahrung, Bevölkerung, Verteilung des Reichtums lässt sich also in der Geschichte nicht durchführen. Sind schon Klima und Nahrung nicht unzertrennbar miteinander verbunden, man konnte die Nahrung von Auswärts her bekommen, so ist der Zusammenhang zwischen Nahrung und Bevölkerung unendlich lockerer, da jene schon längst monopolisiert, ungleich verteilt ist.

Direkt wird die Bevölkerung vielmehr von der Verteilung des Reichtums bedingt sein, als diese bedingen. Beide sind sie aber von den gegebenen Produktions- und Austauschsystemen abhängig. Von einem Naturgesetz im Sinne Buckles, von einer naturnotwendigen Abhängigkeit dieser Erscheinungen vom Klima kann die Rede nicht sein. Buckle selbst ging von Anfang an nur darauf aus, natürliche „Einflüsse“ und natürliche „Bedingungen“ nachzuweisen; erst im Laufe der Untersuchung scheint er auf den Gedanken gekommen zu sein,

---

[1] Quetelet (Ibidem, 1, III, 3). [2] Lettres persanes (page 159).
[3] Quetelet (ibidem, 1, III, 2). [4] G. d. Z. (I, 1, 57).

etwas als ein Naturgesetz der Verteilung des Reichtums hier entdeckt zu haben. Es hing dies mit seinem Grundbestreben zusammen, die aussereuropäischen Kulturerscheinungen, wie die orientalischen Despotien u. d. g., ausschliesslich als Naturprodukte zu betrachten. Es kam ihm daher vor allem darauf an, die erste Hälfte seiner Thesis beweisen zu können, namentlich dass dort, wo die Nahrung wohlfeil und im Ueberfluss vorhanden ist, die Bevölkerung wachsen, der Arbeitslohn dagegen sinken, die Reichtümer und also die Macht einzig und allein in den Händen der obern Klassen sich konzentrieren werden. Der Zusammenhang zwischen ökonomischer, sozialer und politischer Macht ist für ihn kein Geheimnis gewesen. Er blieb auch nicht bei dem Verteilungssystem stehen, er machte den Versuch, tiefer hineinzudringen. Dieser Versuch kann aber nicht als gelungen betrachtet werden, da er, die immanente Entwicklung der Menschengeschichte nicht genug ins Auge fassend, die Ursachen des Verteilungssystems in der Aussenwelt suchte. Die Aussenwelt enthält aber nur die notwendigen Bedingungen der Menschengeschichte, nicht deren Ursachen. Das wollte Buckle nur in Bezug auf die europäische Geschichte zugeben, während er die aussereuropäische aus der Natur deduzieren zu können glaubte. In Wirklichkeit aber kann die von der Natur gegebene billige Nahrung bloss als eine der Bedingungen der orientalischen sozialökonomischen Organisation und deren despotisch-sklavischen Charakters angesehen werden. Nur aber wirkte jene nicht durch die von ihr hergerufenen Ueberbevölkerung, wie Buckle annahm und — seinem ganzen Gedankengange nach — auch annehmen musste.

In der Tat, Buckle mit der orthodoxen Oekonomie einverstanden, betrachtete zwar die Arbeitskraft als eine Ware. Aber wie jene meinte auch er, dass „der Preis, der für die Arbeit bezahlt wird,“ wie der aller anderen Waren, vom Angebot und Nachfrage bestimmt werde.[1] Eine billige Nahrung könnte demgemäss nur dadurch zum Nachteil der Arbeiter wirken, dass sie das Angebot von Arbeitern steigere, mit anderen Worten, „eine absolute Ueberbevölkerung“ hervorrufe. Die Arbeitskraft muss aber — wie jede andere Ware nach der orthodoxen Oekonomie — auch einen Tauschwert besitzen, um den der Marktpreis — wie um den Tauschwert aller Waren — sich drehen sollte. Der Tauschwert der Arbeitskraft besteht bekanntermassen in

[1] G. d. Z. (I, 1, 49).

der Summe von Nahrung, die dazu notwendig ist, um die Arbeitskraft produzieren und reproduzieren zu können. Unter diesem Minimum kann der Arbeitslohn niemals herabsinken, ohne die Arbeitskraft überhaupt aufzuheben. Je billiger also die gewöhnlichen von den Arbeitern verbrauchten Nahrungsmittel sind, desto weniger Arbeitszeit wird der Arbeiter verbrauchen, um jene oder deren Aequivalent zu produzieren, desto grösser wird der Mehrwert sein; mit anderen Worten: desto mächtiger und bedeutender der Arbeitgeber, ohnmächtiger und unbedeutender der Arbeitnehmer.[1] Das Vorhandensein von billiger Nahrung und die Möglichkeit, Mehrwert zu schaffen, bedeutet aber noch keineswegs, dass dieser dadurch auch entstehen müssen wird. Die Entstehung des Mehrwerts „erheischt — wie Marx richtig bemerkt — eine ganze Reihe geschichtlicher Umstände.“[2]

Zur Zeit, als die aussereuropäischen Kulturvölker in ihre geschichtliche Periode eingetreten sind, haben sie schon eine lange Vorgeschichte — welche von Buckle gänzlich ignoriert worden war — hinter sich. Längst hat der Mensch hier aufgehört Naturmensch zu sein. Auf allen Punkten ging schon der schonungslose Kulturkampf los. Man bekämpfte vermittelst der Technik die äussere Natur, der sozialökonomischen Organisation die innere Gleichheit, der Religion den Körper. Technik, sozialökonomische Organisation, Religion und später auch Metaphysik und Wissenschaft bekämpften allesamt mit Eifer und Wut den Geschlechtstrieb.

[1] Vergleiche Kapital (I, 1, 535 und ferner).
[2] Ibidem (538).

## 6. Intellektualismus und Industrialismus.

Hat Buckle den aussereuropäischen Menschen der Natur untergeordnet, so liess er dagegen den europäischen als einen mächtigen Naturbekämpfer auftreten. Während der Herr den ersteren gesegnet und zu ihm gesprochen hatte: „Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde an!" — so war es der zweite, dem gesagt worden ist: „Macht sie euch untertan!" Freilich nicht durch seine Frömmigkeit, oder durch die Rechtschaffenheit eines Herzens, auch nicht dadurch, dass sein Geschlecht zahlreicher als die übrigen Völker der Erde wäre, wurde er zum Erkorenen des Herrn. Die Vernunft allein war es, die seinen historischen Entwicklungsgang in einen völligen Triumphzug verwandelte, ihn immer vorwärts treibend, nie auf den errungenen Lorbeeren einschlafen lassend. Nur war es nicht die individuelle Vernunft, welche diese Wundertaten vollbrachte, sondern die soziale — die Summe von Kenntnissen, welche zu jeder Zeit gegeben ist und mit deren Hülfe der Mensch die Natur beherrscht. In den aussereuropäischen Kulturländern, wo diese Summe fast eine negative war, hinge der Mensch gänzlich von den natürlichen Gesetzen ab. Erst in Europa, wo diese Summe zu einer positiven geworden ist, gelang es dem Menschen, sich von der Herrschaft der Natur zu emanzipieren, und seine Entwicklung geistigen Gesetzen zu unterwerfen. Hier liegt die Ursache der gewaltigen Entwicklung der europäischen Kultur. In der Tat, „der einzige Fortschritt, der ein wahrhaft wirklicher ist, hängt nicht von dem Reichtum der Natur, sondern von der Tatkraft der Menschen ab."[1] „Die Kräfte des Menschen sind, so weit Erfahrung und Analogie uns leiten können, unbegrenzt; und nichts berechtigt uns, auch nur eine denkbare Grenze festzusetzen, wo der menschliche Verstand mit Notwendigkeit zum Stillstand gebracht werden müsste."[2]

Man sieht, dass Buckle von der „Tatkraft des Menschen" und von dem „menschlichen Verstand" so spricht, als ob die beiden Begriffe identisch wären. Es wird sich ferner zeigen, dass diese

[1] G. d. Z. (I, 1, 45). [2] Ibidem.

beiden Begriffe für Buckle keine abstrackten waren, dass er sich hinter ihnen lebendige soziale Kräfte dachte. Allenfalls erscheint die menschliche Tatkraft hier nicht als eine blinde stürmende und drängende Macht, etwa als der Schopenhauersche Wille zum Leben, sondern als etwas Vernünftiges, Zwecksetzendes und Zweckerreichendes.

Auch Karl Marx ging in seiner Geschichtsauffassung von der Tat aus, und zwar von der sozialen, die aber das Bewusstsein bestimmen, nicht von ihm bestimmt werden soll. Dann wäre nach jenem die ganze menschliche Geschichte, nicht — wie Buckle angenommen hat — bloss die europäische, als eine Offenbarung der menschlichen Tatkraft zu betrachten. Nirgends könnte die Natur die Rolle einer Ursache in der Geschichte spielen. Sie müsste sich mit der bescheidenen Rolle, nur eine Bedingung der menschlichen Entwicklung zu sein, begnügen. Schon im Jahre 1845 machte Marx der „materialistischen Lehre, dass die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen, also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind," folgenden Vorwurf: Diese Lehre — meinte er — vergesse, „das die Umstände eben von den Menschen verändert werden, und dass der Erzieher erzogen werden müsse".[1] Später mit 20 Jahren etwa war Marx derselben Meinung. Er sagte zusammen mit Vico, dass „die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheide, dass wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben".[2]

Ferner werden in der Marx'schen Geschichtsauffassung alle soziale Erscheinungen als Widerscheine der „sozialen Praxis" betrachtet. Sozial-ökonomische und politische Organisation, Recht und Moral, Religion und Philosophie entsprechen dem gegebenen Zustand der Technik. Dass die verschiedenen Phänomene des sozialen Seins einander streng entsprechen, wurde von Buckle bloss angedeutet, keineswegs aber streng durchgeführt, vielleicht auch nicht einmal streng durchgedacht.

Gewiss kann heutzutage von einem empirisch durchgeführten Parallelismus weder in der Psychologie noch in der Soziologie gesprochen werden. Vor allem bleibt ein Residium übrig — ein unteres, auf dem der Materialismus baut, und ein oberes, von dem der Idealismus ausgeht — wo sich der Parallelismus nicht nachweisen lässt. Eben wie es nicht behauptet werden kann, dass allen gegebenen

---

[1] Marx und Feuerbach (Ludwig Feuerbach von Friedrich Engels, Anhang, S. 60). [2] Kapital (1. 385, N. 89).

Reizen Empfindungen entsprechen, so wenig kann man versichern, dass bei allen höhern Denkformen korrelative materielle Vorgänge im Zentralnervensystem stattfinden. Auch in der Soziologie und in der Geschichte ist bis jetzt der Parallelismus weder durchgeführt worden, noch wurde es überhaupt bewiesen, dass er durchgeführt werden kann. Trotzdem muss das wissenschaftliche Verfahren auf diesen beiden Gebieten notwendig dazu streben, den Zusammenhang zwischen den verschiedenen sozialen Erscheinungen und wie weit dieser Zusammenhang sich nachweisen lässt, aufzudecken. Denn, welcher Meinung man auch über die biologische Methode in der Soziologie sein mag, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass das wissenschaftliche Objekt der Soziologie und der Geschichte ausschliesslich soziale Organismen sind, keineswegs individuelle Atome. Der soziale Organismus muss aber nicht weniger als der individuelle eine organisierte Einheit mit sich darstellen, ohne die er überhaupt undenkbar ist.

Buckle — allerdings nicht er allein — hat mitgeholfen, den Begriff der sozialen Einheit herauszubilden. Freilich war dieser Begriff auch vor ihm dem menschlichen Denken nicht gänzlich fremd geblieben. Es kam aber darauf an, ihn in die Wissenschaft einzuführen und empirisch zu begründen. Nur ging Buckle in seinem Versuche, diesen bedeutenden Punkt seiner Untersuchungen nachzuweisen und zu beweisen, nicht in die Tiefe, sondern bloss in die Breite. Aber je ferner sein Auge umfassen wollte, desto mehr ging die Einheit zurück, drängten sich die Widersprüche in den Vordergrund. Denn was in der Tiefe eine Einheit ist, erscheint oben als eine Vielheit. Der Baum, der unten in die Erde nur eine Wurzel schlägt, verzweigt sich oben weit und breit.

Einen vollkommenen Parallelismus, oder richtiger gesagt, einen kausalen Zusammenhang, suchte Buckle nur zwischen der Natur in Aussereuropa — oder der Summe von Kenntnissen in Europa — einerseits und der sozial-ökonomischen Organisation andererseits, durchzuführen. Was nun die Politik anbelangt, so schien sie ihm etwa als eine extra-soziale Erscheinung, welche nach Willkür in die soziale Welt eingreift. Friedrich Engels ist in die Schule Hegels gegangen und hat sich den Satz gut eingeschärft: „Alles, was wirklich ist, ist notwendig, und alles was notwendig ist, ist wirklich.“ Der Hegelsche Satz — auf den Staat angewendet — sagt jener — heisst nur: „Dieser Staat ist vernünftig, der Vernunft entsprechend, soweit er notwendig ist: und wenn er uns dennoch schlecht vorkommt, aber

trotz seiner Schlechtigkeit fortexistiert, so findet die Schlechtigkeit der Regierung ihre Berechtigung und ihre Erklärung in der entsprechenden Schlechtigkeit der Regierten."[1]

Die Aufgabe des Historikers — wenn er wissenschaftlich verfahren will — muss also darin bestehen, Staatsregierung und Gesetzgebung als notwendige Glieder des gegebenen sozialen Organismus zu betrachten. Buckle als begeisterter Anhänger der Idee des Liberalismus wird an diesem Punkte ganz und gar subjektiv und also ganz und gar unwissenschaftlich. Er meinte, es gebe eine „Anklage, welche der Geschichtsschreiber gegen jede Regierung, die bisher bestanden hat, vorbringen *müsse,*"* und zwar sei es diejenige, dass jede Regierung „die Funktionen, die ihr zukommen, überschritten und bei jeder solchen Ausschreitung unberechenbaren Schaden angestiftet habe".[2] Als eine böse Macht stellte sich die Staatsregierung der Menschheit gegenüber, um sie nicht vorwärts kommen zu lassen. „Es ist widersinnig, ja es wäre ein Hohn gegen alle gesunde Vernunft, der Gesetzgebung auch nur irgend einen Anteil an dem Fortschritt zuzuschreiben oder von künftigen Gesetzgebern irgend eine Wohltat zu erwarten, ausgenommen die Wohltat, das abzuschaffen, was ihre Vorgänger verordnet."[3] Es fiel Buckle dabei nicht ein, dass dasjenige, was jetzt abgeschafft werden soll, einst geschaffen worden sein musste, wie auch das jetzt Geschaffene einst abgeschafft werden muss. Das verstand am besten Faust, als er sagte: Alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht.

Buckle formulierte seine Beziehung zur Staatsregierung folgendermassen: „Die Liebe zur Ausübung der Gewalt hat sich so allgemein gezeigt, dass keine Menschenklasse, die sie je besessen, ihren Missbrauch hat vermeiden können. Die Ordnung aufrecht zu erhalten, den Starken an der Unterdrückung des Schwachen zu hindern und eine gewisse Vorsorge für die öffentliche Gesundheit durch Vorsichtsmassregeln, dies sind die einzigen Dienste, die eine Regierung den Interessen der Zivilisation leisten kann."[4] Man sieht, es ist derselbe Standpunkt, den auch Herbert Spencer vertrat.

Nun muss Folgendes noch bemerkt werden. Buckle liess vom Anfange an, in der Geschichte — wie es übrigens auch in der Natur der Fall ist — neben den höhern Gesetzen auch untergeordnete wirken, die mit jenen „zusammentreffen und so ihre normale Tätig-

[1] Ludwig Feuerbach von Friedrich Engels (S. 14). * Kursiv unser.
[2] G. d. Z. (I, 1, 242). [3] Ibidem (247). [4] G. d. Z. (I, 1, 242).

keit stören."[1] Es ist klar, dass das Verhältnis zwischen der „Summe von Kenntnissen" und den menschlichen Handlungen Buckle als ein höheres soziales Gesetz aufgefasst hat. Dagegen soll der von der Staatsregierung ausgeübte Einfluss auf die Willensakte nur von untergeordnetem Charakter sein und also bloss vorübergehende Störungen in dem normalen Entwicklungsgang veranlassen können. Aber diese vorübergehend sein sollenden Störungen waren merkwürdigerweise von allzulanger Dauer. In der Tat, „die Wirkungen, welche durch politische Gesetzgebung auf die europäische Gesellschaft hervorgebracht worden sind", seien nach Buckle selbst nicht nur im ganzen Mittelalter tätig gewesen, sondern einige von ihnen seien noch jetzt selbst „in England tätig, und in einem oder dem anderen Lande könne man sie alle in vollem Gange finden".[2] Es scheint also, als ob die untergeordneten Gesetze die höhern beherrscht haben, die Magd ihre Herrin geerbt

Die Denker des XVIII. Jahrhunderts meinten, es gebe ein abstrakter, natürlicher Zustand der Gesellschaft, der nur jedes Mal von den realen historischen Zuständen gestört wird. Auch die klassische Oekonomie suchte abstrakte naturnotwendige Gesetze der Wirtschaft ohne deren historischen Charakter ins Auge zu fassen. Ebenso strebte der Historiker — aber noch mehr der Rationalist — Buckle ein supra-historisches Gesetz herauszufinden, dem die zu jeder gegebenen Epoche wirkenden historischen Gesetze sich unterordnen müssen. Auch der Unterschied, den er zwischen den höhern Gesetzen, welche in Aussereuropa wirken, und denjenigen, die in Europa tätig sind, gemacht hat, von ihm nicht als ein relativer, historischer Unterschied zwischen zwei Entwicklungsstadien des Menschengeschlechtes gedacht. Nein! Es sind zweierlei grundverschiedene Gesetze, denen die Menschen unterworfen seien, je nach dem sie das Glück oder das Unglück hatten, in diesem oder in jenem Erdteile geboren zu werden.

Aber — wie gesagt — auch die verschiedenen sozialen Phänomene eines und desselben Zeitalters sind von Buckle nicht in eine geschlossene zusammenhängende Einheit gebracht worden. Selbst solche zwei bedeutenden Phänomene des sozialen Seins, wie Politik und Recht, erscheinen als etwas Lokeres, Willkürliches. Auch dort, wo er hervorhob, dass die von ihm behandelte Gesetzgebung „zu dem Geiste der Zeit passte", konnte er es nicht unterlassen, uns

[1] Ibidem (27). [2] G. d. Z. (I, 1, 247).

darüber zu belehren, wie es gewesen wäre, hätte man das in Betracht kommende Gesetz früher oder später gegeben u. s. w.[1]

In Bezug auf die Zustände der Moral zu verschiedenen historischen Epochen sagte Buckle: „*Aus Ursachen, die wir nicht wissen,** verändern sich die moralischen Eigenschaften ohne Zweifel fortdauernd, und bei dem einen Manne, vielleicht bei der einen Generation, wird ein Uebermass guter Absichten, bei der andern ein Uebermass von schlechten vorhanden sein.“[2] Während Buckle hier nichts über die moralischen Aenderungen zu sagen wusste, so teilte er doch selbst in anderen Stellen mit, dass z. B. der Verbot des freien Handelns „Trunkenheit, Diebstähle und Ausschweifung“ verbreitete.[3] Ebenso wären die Folgen der religiösen Verfolgungen „die Vermehrung der Heuchelei und des Meineids“.[4] Soll man aber vielleicht zwischen den „moralischen Eigenschaften“ und den „moralischen Handlungen“ unterscheiden müssen? Während diese sich auf die gegebenen sozialen Zustände zurückführen lassen, sollen jene vielleicht als unerklärlich für jetzt oder auch für immer betrachtet werden?

Was nun die Religion anbelangt, so würde Buckle nur teilweise und in einem entgegengesetzten Sinne mit der Ansicht eines Ribot übereinstimmen. Dieser hatte ein Werk „Du rôle sociale des idées chrétiennes“ mit folgenden Worten angefangen: „Deux peuples, qui n'adorent pas le même dieux, ne cultivent pas la terre de la même manière.“ Von einem so engen Zusammenhang zwischen dem Geist und der Materie des sozialen Organismus ist bei Buckle die Rede nicht gewesen. Er erklärte zwar die Religion als „die Wirkung“ der ganzen „Zivilisation eines Volks“, aber nur dann, wenn dies Volk „sich gänzlich selbst überlassen wäre“.[5] Es kann also einem Volke eine Religion mit Erfolg aufgezwungen werden, die seiner Kultur fremd ist.

Will man genau nachsehen, so wird sich herausstellen, dass Buckle die zwei Seiten der Geschichte von zwei Prinzipien ableiten wollte. Es lässt sich dies in seinen Betrachtungen über die aussereuropäische Kultur wie auch in denjenigen über die europäische nachweisen.

Von den „ursprünglichen Ursachen der Zivilisation ist die Fruchtbarkeit des Bodens diejenige, welche „den grössten Einfluss ausübte“.[6] Sie machte überhaupt die Entstehung der Zivilisation möglich, da sie eine gewisse „Ansammlung des Reichtums“ begün-

[1] Vgl. G. d Z. (2, 301). * Kursiv unser. [2] Ibidem (I, 1, 241). [3] Ibidem (243)
[4] Ibidem. [5] G. d. Z. (I, 1, 218). [6] G. d. Z. (I, 1, 44).

stigte, „ohne welche weder Sinn noch Musse für die Erwerbung von Kenntnissen vorhanden sein kann“.[1] „Bei einem ganz unwissenden Volke“ wird jene „ganz und gar von der natürlichen Beschaffenheit seines Landes bestimmt“.[2] Nur dort, wo der Boden erstens besonders fruchtbar war,[3] und dann zweitens sich am leichtesten beherrschen liess,[4] „hat die Natur allen Stoff zum Reichtum vorbereitet“.[5] Dort war es auch, wo die „barbarischen Stämme zuerst zu einem gewissen Grade von Bildung kamen, eine nationale Literatur erzeugten und eine nationale Staatsverfassung organisierten“.[6]

Karl Marx und mit ihm auch die neuern Untersucher leugneten, dass die „absolute Fruchtbarkeit des Bodens“ die Entstehung des Kapitals begünstigt haben soll.[7] Zwar hob auch jener hervor, dass von allen Naturbedingungen „der natürliche Reichtum an Lebensmitteln also Bodenfruchtbarkeit, fischreiche Gewässer u. s. w.“ „in den Kulturanfängen“ „den Ausschlag gegeben hat“.[8] Aber die mächtigen Despotien in Aegypten und in Indien entstanden erst Dank der „Notwendigkeit, eine Naturkraft gesellschaftlich zu kontrollieren“.[9] Nur in diesem Sinne kann von der Wirkung der Beschaffenheit des Bodens, die in allen anderen Agrikultur-Ländern des Altertums, wo die bearbeitende Industrie noch wenig betrieben wurde, — eine bedeutende Rolle spielte, gesprochen werden.

Während aber — behauptete Buckle ferner — die „Fruchtbarkeit des Bodens“ die „Ansammlung des Reichtums“ beförderte,[10] so verhinderte sie dagegen einer mehr oder weniger gerechten „Einteilung“ desselben.[11] Durch den reichlichen Vorrat von Nahrungsmitteln wird die Zahl der Arbeiter immer im Steigen begriffen sein, die Norm des Arbeitslohns aber im Sinken.[12] Daher kommt es, dass die „grosse Mehrheit der Bewohner des schönsten Teils der Erde ununterbrochen in einem Zustand dauernder und unüberwindlicher Armut gehalten“ wurde.[13] Der Reichtum konzentrierte sich in den Händen der „oberen Klassen“, die also in „alleinigen Besitz eines der mächtigsten und bedeutendsten Mittel zur sozialen und politischen Macht“ kamen.[14] Folglich ist „eine Erörterung der Verteilung des Reichtums eine Erörterung der Machtverteilung und wirft als solche auf den Ursprung der sozialen und politischen Ungleichheit . . . ein bedeutendes Licht“.[15]

[1] G. d. Z. (I, 1, 38). [2] Ibidem. [3] Ibidem (40 u. f.). [4] Ibidem (93—94). [5] Ibidem (41). [6] Ibidem. [7] Kapital (1,536). [8] Ibidem (535). [9] Ibidem (536). [10] Ibidem (I, 1, 57). [11] Ibidem (46). [12] Ibidem (53). [13] Ibidem (101). [14] Ibidem (102). [15] Ibidem (46).

Nun wird die angedeutete Reichtums- und Machtverteilung unter den aussereuropäischen Kulturvölkern einen „stationären und konservativen Geist" hervorrufen.[1] Dieser sei jedem Lande eigentümlich, indem die obern Klassen „die Gewalt ausschliesslich an sich gerissen haben".[2] Das sozialpolitische „Symptom" dieses Geistes zeigte sich in der „Einteilung eines Volkes in Kasten", welche entweder „gesetzlich bestand" oder wenigstens „anerkannte Sitte"[3] war. Das religiöse Symptom desselben Geistes zeigte sich in „der ungewöhnlichen Ehrfurcht für das Altertum und in dem Hasse gegen Neuerungen".[4] Freilich streitet der übertriebene Respekt vor vergangenen Zeiten „mit aller Vernunft", ist eine „Verdrehung der Wahrheit durch die Phantasie". Aber das ist gerade „natürlich" für die „Zeiten, wo der Verstand im Verhältnis untätig ist".[5]

In der Tat, wie sollte sich in den aristokratischen Despotien eine Vernunftkultur entwickeln? Wer wird sie da kultivieren? Schon dadurch, dass „die grosse Masse des Volks von den nationalen Verbesserungen keinen Vorteil hatte", musste „die Grundlage des Fortschritts sehr beschränkt und der Fortschritt selbst sehr unsicher" werden.[6] Dann bestand diese Masse hauptsächlich von Bauern. Der Bauer ist aber von Hause aus „abergläubisch", „weil er öfter und ernstlicher von Ereignissen betroffen wird, welche ihn die Unwissenheit der einen launisch und die der andern übernatürlich zu nennen lehrt".[7] Es war bekanntlich auch die Meinung von Jean Jaques Rousseau gewesen, dass der Stadtmensch seinen Gott eben dadurch verlor, dass er vom Landleben, speziell vom Ackerbau und also von der Natur sich losgerissen hat.

Ueber der Bauernmasse erhoben sich der Klerus und der Adel. Aber der erstere „zog ja immer gegen die Wissenschaft zu Feld", und „wir brauchen uns" darüber nicht zu wundern. Der Geist der Untersuchung und des Experimentierens, den die Kleriker zu hemmen wünschten, war nicht nur ihren Vorurteilen zuwider, sondern auch ihrer Macht verderblich.[8] „Sitte und Geschäft machten" diese „Menschenklasse" „leichtgläubig", ausserdem hatte sie „noch ein unmittelbares Interesse daran, die allgemeine Leichtgläubigkeit zu vermehren, denn auf diesem Grunde ruhte ihr eigenes Ansehen".[9] Allerdings muss der Klerus durch die Ausübung seines „Handwerkes" „abergläubisch" gesinnt sein. Wird er doch immer wieder an die

[1] G. d. Z. (99). [2] Ibidem. [3] Ibidem. [4] Ibidem. [5] Ibidem (114).
[6] Ibidem (101—102). [7] Ibidem (327—28). [8] Ibidem (322). [9] Ibidem (266)

schwierigsten und geheimnisvollsten Lebensprobleme erinnert, immer wieder tauchen für seine Augen — wenn er solche hätte — die grossen unlösbaren Gegensätze des menschlichen Daseins, die unüberbrückbaren Klüfte innerhalb der menschlichen Seele.

Was nun die Adeligen anbelangt, so haben sie „instinktmässig die wohlbegründete Ueberzeugung, dass ihre Interessen mit denen der Priesterschaft verschwistert sind, und dass alles, was den einen schadet, auch den Fall der andern beschleunigen werde“.[1] Die Religion der Aristokratie wird durch „Pomp und Schaugepränge“ „in die Sinne fallen“, „höchstens die Künste begünstigen“, keineswegs aber die Wissenschaft.[2]

Das ist das Bild der aussereuropäischen Kultur, welches auf Grund verschiedener Stellen im Werke Buckles zusammengestellt wurde. Es wird aber niemand behaupten können, dass dies Bild etwa der Wirklichkeit entspreche. Gewiss ist hier der „abergläubische“, „phantastische“ und „wissenschaftliche“ Charakter dieser Kultur angegeben. Wo sind aber die grandiosen religiösen Systeme, welche bis auf den heutigen Tag die Menschen beherrschen und unterjochen? Wo sind die gewaltigen metaphysischen Systeme, die nie überragt wurden? Man sieht, das Bild ist jedenfalls etwas lückenhaft . . .

Dann fehlt es auch keineswegs an Widersprüchen. So hat z. B. die Aristokratie nicht bloss die Begriffe von Glanz und Pomp aufgestellt. Wie Buckle selbst zeigte, hat erst die Entstehung einer Klasse, die nicht arbeitet, die Entstehung der Wissenschaft ermöglicht.[3] Freilich werden die meisten „deren Mitglieder ihr Leben grösstenteils im Genuss von Vergnügen hinbringen, einige wenige jedoch mit der Erwerbung und Verbreitung von Kenntnissen“.[4]

Dass der Klerus eine lange Zeit gerade zu diesen wenigen gehört hatte, im grauen Altertum wie auch in jüngern Zeiten, ist allgemein bekannt und braucht nicht erst hier bewiesen zu werden. Nicht minder bekannt ist es, dass alles das, was bei Buckle unter dem Namen „Aberglauben“ figurierte, einmal Glaube und auch Wissen war, welches als Resultat einer langen Reihe von äusseren und inneren Erfahrungen einerseits, von mühseligem und tiefsinnigem Nachdenken andererseits, angesehen werden muss. Uebrigens machte Buckle selbst darauf aufmerksam, dass die „barbarischen Nationen“ sich zum Christentum bekehrten, weil die Missionare Kenntnisse sowohl

[1] G. d. Z. (I, 2, 309). [2] Ibidem (309—310). [3] Ibidem (I, 1, 9). [4] Ibidem.

als Frömmigkeit besassen und die Wilden mit der Gewohnheit des Denkens vertraut machten.[1]

Und nun gar der Ackerbau? Enthält er in sich wirklich gar keine „vernünftigen“ Elemente? Wieder ist es kein anderer als Buckle selbst, der uns über diesen Punkt gerade das Umgekehrte berichtete: „Wenn sich die wandernden Stämme zum Ackerbau erheben, machen sie zum ersten Mal von einer Nahrung Gebrauch, die durch ihre eigene Tätigkeit nicht nur zum Vorschein kommt, sondern vollständig hervorgebracht wird. Was sie säen, das ernten sie auch. Der Vorrat, den sie brauchten, wird unmittelbar von ihnen beherrscht und ist handgreiflich die Frucht ihrer eigenen Arbeit. Sie können jetzt in die Zukunft schauen zwar nicht mit Gewissheit, aber doch mit unendlich mehr Zuversicht, als bei ihrem früheren ungewissern Erwerbe. Daraus entspringt ein dunkler Gedanke über die Stetigkeit der Vorgänge und zum ersten Male dämmert dem Geiste eine schwache Vorstellung von dem, was eine spätere Zeit die Gesetze der Natur nennt.“[2]

Es scheint aber, als ob Buckle gefühlt habe, dass er eine Sünde — und zwar eine grosse — gegen das Gesetz des zureichenden Grundes begangen hat, indem man nach ihm annehmen müsste, dass es in der Folge unendlich mehr als im Grunde liege. Und daher soll nun ein zweites Prinzip als ein „Deus ex machina“ zu Hülfe geholt werden. „Denn wie wir gesehen haben, dass Klima, Nahrung und Boden hauptsächlich die Ansammlung und die Verteilung des Reichtums beeinflussen, so werden wir finden, dass die Naturerscheinungen auf die Ansammlung und Verteilung des Gedankens einwirken. Im ersten Fall haben wir es mit den materiellen Interessen des Menschen zu tun, im zweiten mit seinem intellektuellen.“[3] Man sieht, der Dualismus tritt hier ganz klar und unzweideutig hervor.

Die sozial-ökonomische wie auch die politische Struktur der aussereuropäischen Kulturvölker sollten letzten Endes von der „Fruchtbarkeit des Bodens“ deduziert werden. Die geistige Kultur — könnte man meinen — müsse in der Geschichtsauffassung Buckles als ein naturnotwendiges Produkt des sozialen Milieus erscheinen. Wollte er doch uns zeigen, wie „die Natur vermittelst der sozialen und ökonomischen Organisation auf die Gemüter einwirkt“. Nun sehen wir aber, dass der Zustand der Gemüter gerade vom direkten

[1] G. d. Z. (22). [2] Ibidem (19). [3] Ibidem (102)

Einfluss der gewaltigen oder milden Naturerscheinungen erklärt wird. „Die Ansammlung und Verteilung des Gedankens“ muss also ihre Erklärung erst in den „Naturerscheinungen“ suchen, während dem ganzen Gedankengange Buckles nach dieselbe schon in der „Ansammlung und Verteilung des Reichtums“ enthalten sein soll. Dieser „Gedanke“ erschien aber allzugross und allzumächtig, um direkt aus den Reichtumsbeziehungen erklärt werden zu können, — es kommt darauf nicht an, ob er sich logisch rechtfertigen kann. Auf welche Weise drangen in die alten despotischen Monarchien die gewaltigen phantastischen Gedanken ein? Dank oder vielleicht trotz den überwältigenden und unterdrückenden Naturerscheinungen? Und was waren die orientalischen Despotien überhaupt etwas anderes als gewaltige phantastische Erscheinungen gewesen? Freilich Buckle liebte die Despotien nicht.

Der westeuropäische Boden war weniger günstig für die finstergenialen Despotien und nicht minder finster-genialen religiös-metaphysischen Systeme des Orients. Alle Versuche in dieser Richtung haben hier entweder gar keinen oder nur einen vorübergehenden Erfolg. Dagegen war dieser Boden am besten für bearbeitende Industrie und induktive Wissenschaft geeignet. Hier war es, wo Industrialismus und Intellektualismus mächtig erwuchsen. Buckle war ein eifriger Anbeter dieser beiden charakteristischen Erscheinungen der neuzeitlichen Stadtkultur. Nun aber musste die Frage aufgeworfen werden: In welcher Beziehung stehen die beiden zu einander?

Der Gedanke, dass sie beide auf ein Drittes reduziert werden sollen, welches an und für sich weder das eine noch das andere ist, — lag Buckle fern. Sollte also das eine die Wirkung des zweiten sein, — und welches dann? Oder aber wirken die beiden als zwei besondere Ursachen nebeneinander? Buckle hat angenommen, der Intellektualismus, die „Summe von Kenntnissen“, sei die dynamische Macht der europäischen Kultur. Freilich ist gegen diese Annahme oft Folgendes angewendet worden: Warum verbreitete sich die intellektualistische Richtung des Denkens gerade in Europa, nicht in einem anderen Erdteile? Und auch dort hauptsächlich in der mässigen Zone und zwar spät genug? Inwiefern aber diese Fragen sich auf den Raum beziehen, treffen sie keineswegs den Nagel auf den Kopf.

In der Tat, Buckle hat bereits genug nachgewiesen, wie die heissere Zone höchst ungünstig für die Entstehung und Verbreitung einer Vernunftkultur ist. In Spanien und Portugal sind die Naturerschei-

nungen so mächtig, dass sie ebenso wie in Asien und Afrika den Aberglauben befördern und die Vernunft der Phantasie unterjochen.[1] Nicht die „Fruchtbarkeit des Bodens", sondern das kältere und mildere Klima macht die höheren Kulturformen notwendig. Nur ein solches Klima stachelt die menschliche Tatkraft zur Tätigkeit an. Die Ansammlung des Reichtums wird hier hauptsächlich „von der Anstrengung und Regelmässigkeit, womit die Arbeit geleistet wird", abhängen.[2] Die Verteilung des Reichtums und also auch der Kenntnisse wird eine demokratische sein. Denn „die nötigen Lebensmittel sind in kalten Gegenden spärlicher als in heissen und sie sind nicht nur spärlicher, sondern man braucht sie auch mehr, so dass aus beiden Gründen dem Wachstum der Bevölkerung, aus deren Reihen der Arbeitsmarkt sich füllt, weniger Vorschub geleistet wird".[3] Da aber die Zahl der Arbeiter nicht allzugross war, „wuchs der Lohn für die Arbeit und wurde die Verteilung des Reichtums mehr ausgeglichen, als dies in Gegenden möglich war, wo ein überschwänglicher Ueberfluss von Nahrungsmitteln das Wachstum der Bevölkerung anspornte".[4]

Nun zeigt es sich aber, dass die vom Klima begünstigte ökonomische Entwicklung nicht der dominierende Faktor — wie man auf Grund der angeführten Stellen annehmen könnte — in der europäischen Kultur gewesen war. In Europa sollten ja „die Naturerscheinungen im Ganzen dahin zielen, die Phantasie zu beschränken, den Verstand hingegen kühl zu machen und so den Menschen mit Vertrauen auf seine eigenen Hülfsmittel zu erfüllen, und die Vermehrung seiner Kenntnisse zu erleichtern durch die Ermunterung jenes wissenschaftlichen Forschergeistes, der unaufhaltsam vordringt und von dem der Fortschritt in aller Zukunft abhängen muss".[5]

Dann aber gehen Oekonomie und Wissenschaft, Industrialismus und Intellektualismus in einander über. „Wenn wir die Geschichte von Europa ganz im Allgemeinen nehmen und nur die erste Ursache seiner Ueberlegenheit über die andern Weltteile in Betracht ziehen, so müssen wir diese, *die Ueberwältigung der organischen und unorganischen Kräfte der Natur durch den Geist des Menschen* nennen."[6] Es sind also in dieser Geschichtsauffassung zwei Strömungen zu unterscheiden, die nebeneinander parallel — freilich nicht immer — laufen, hie und da ineinander einmünden. Bewusst war Buckle ein

[1] Vergleiche G. d. Z. (II, 8—9). [2] Ibidem (I, 1, 38). [3] Ibidem (I, 1, 57). [4] Ibidem (53). [5] Ibidem (111—112). [6] Ibidem (130).

historischer Rationalist, nur halbbewusst vielleicht — ein historischer Oekonomist.

Nun wurden die Ursachen untersucht, welche die Abnahme der religiösen Verfolgungen und des kriegerischen Geistes hervorrufen, dieser „zwei ältesten, grössten, eingewurzeltsten und am meisten verbreiteten Uebel".[1] Mit andern Worten, die Ursachen des Uebergangs der mittelalterlichen feudal-katholischen Ordnung in die moderne bürgerlich-rationalistische. Aus der angestellten Untersuchung ergab sich für Buckle — freilich auch nicht für ihn allein — der Schluss, dass die angedeutete Abnahme „einzig und allein durch die Tätigkeit des menschlichen Verstandes und durch die Erfindungen und Entdeckungen, welche der Mensch im Lauf der Zeiten nach und nach gemacht hat",[2] bewirkt worden. Diese „Erfindungen und Entdeckungen" sind hauptsächlich, vielleicht ausschliesslich, folgende: „Die Erfindung des Schiesspulvers, die Entdeckungen in der Nationalökonomie und die Entdeckungen besserer Reise- und Transportmittel". Also einerseits technische Verbesserungen, andererseits die zum Bewusstsein gekommenen sozial-ökonomischen Gesetze.

Ferner aber zeigte es sich, dass die genannten „Entdeckungen und Erfindungen" freilich mitgewirkt und die allgemeine Bewegung „beschleunigt" haben, selbst aber doch nur ein Teil der allgemeinen Veränderung, die in der Gesellschaft stattfand, waren. Dieselbe bestand im Auftreten einer neuen sozialen Klasse auf der Bühne der Geschichte in Europa. Denn im Grunde genommen liegt die angedeutete „*Abnahme an der Zunahme der intellektuellen Klassen*".[3] „Langsam, eine nach der anderen erheben sich die intellektuellen und friedlichen Klassen; zuerst werden sie von den Kriegern tief verachtet, dennoch fassen sie allmählich Boden, nehmen zu an Zahl und an Macht und schwächen bei jedem Zuwachs, den sie erhalten, den alten kriegerischen Geist, in den sich früher alle anderen Richtungen verloren haben."[4] Fragt man: Mit was eigentlich beschäftigen sich diese Klassen, die intellektuell und friedlich gestimmt sein sollen? So lautet die Antwort: „Handel, Verkehr, Manufakturen, Gesetze, Diplomatie, Literatur, Wissenschaft, Philosophie, alles dies war ursprünglich unbekannt und wurde dann zu einer besonderen Aufgabe für eine besondere Klasse".[5] „Die intellektuellen und friedlichen Klassen" bilden also letzten Endes nur *eine* „besondere Klasse". Dass

[1] G. d. Z. (191 und ferner). [2] Ibidem (I, 1, 191). [3] Ibidem (130). (Kursiv unser.) [4] Ibidem (165). [5] Ibidem.

hier vom Bürgertum die Rede ist, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Die friedlich sein sollende Stimmung dieser Klasse wird aber nicht von der Vernunft, sondern von dem mehr oder weniger friedlichen Metier abgeleitet. „Selbst diejenigen Gruppen unter der angedeuteten Klasse, die behuf ihres Geschäftes, weniger friedlich sind, so sind sie doch allerdings dies natürlich mehr als Menschen, die nur mit dem Krieg zu tun haben und die in jedem neuen Kriege die Möglichkeit persönlicher Auszeichnung erblickten, von der sie im Frieden gänzlich ausgeschlossen sind.“ [1] Man kann also sagen, der Kampf zwischen Mittelalter und Neuzeit sei vor allem ein Kampf zwischen zwei verschiedenen Systemen des Nahrungserwerbes gewesen.

Aber Buckle tat noch einen Schritt weiter. Die Vernunft selbst soll vom Metier abgeleitet werden. Es heisst: „Der Handwerker und jeder, der in städtischen Geschäften ein Gewerbe treibt, dessen Erfolg von seiner eigenen Geschicklichkeit abhängt, hat mit jenen unerklärten Erscheinungen, welche die Phantasie des Landbauers verwirren, nichts zu tun. Wer mit seiner Geschicklichkeit das rohe Material bearbeitet, wird offenbar weniger von jenen Vorfällen, die nicht in seiner Macht stehen, berührt, als wer den rohen Stoff ursprünglich anbaut. Sei es schönes Wetter oder sei es Regenwetter, er treibt sein Geschäft mit gleichem Erfolg und lernt sich ganz auf seine eigene Kraft und auf die Geschicklichkeit seiner Hände verlassen. [2]

Während nun im Westen Europas der kriegerische Geist längst überwunden worden sei, so sei derselbe im Osten noch mächtig genug. „Es sei aber klar, — meinte Buckle — dass Russland ein kriegerisches Land sei, nicht weil seine Bewohner unsittlich, sondern weil sie ununterrichtet seien. Der Fehler liege im Kopfe nicht im Herzen. Weil in Russland die Intelligenz des Volkes weniger ausgebildet sei, so fehlt es den intelligenten Klassen an Einfluss und habe die kriegerische Klasse die Oberhand.“ Russland sei also auf dem Wege der Zivilisation zurückgeblieben, weil seine Bewohner weniger „belehrt“ seien. Warum aber sind sie weniger „belehrt“? Ist dies etwa als ein Rassenfehler zu betrachten? Weit entfernt davon! Russland ist „unzivilisiert“, weil es sich noch auf einer „niedern Stufe der Gesellschaft“ befindet, wo es *„noch keine Mittelklasse“** gibt, „und darum haben die intellektuellen und friedlichen Klassen, die der Mittelklasse ihren Ursprung verdanken, noch keinen

[1] G. d. Z. [2] Ibidem (327—328). * Kursiv unser.

Boden".[1] Dann wird auch die folgende Aeusserung Custines in Bezug auf das genannte Land angeführt: „Les marchands, qui formeraient une classe moyenne, sont en si petit nombre qu'ils ne peuvent marquer dans l'état: d'ailleurs presque tous sont étrangers; ... ou donc trouver cette classe moyenne qui fait la force des états?"[2]

So war es einmal auch unter anderem in Schottland. Das Volk schmachtete lange unter dem schweren Joche des Adels, da es *„an städtischem Geiste"* *[3] fehlte, an *„Städtebewohnern und freien Bürgern"*,*[4] „die *in den meisten* europäischen Ländern die eifrigen und entschlossenen Gegner des Adels waren".[5] „Da es keine grossen Städte gab, so gab es auch keine Zuflucht für freie Stadtbürger und keine Möglichkeit, einen städtischen Geist zu erzeugen."[6] Erst später im 17. Jahrhundert wurden „Handelsleute und Einwohner von Städten ein hervorstechendes Element und ihr Ansehen trug viel dazu bei, die alten kriegerischen und anarchischen Sitten zu entkräften".[7] „Die Verbindung mit England, welche 1707 vollendet wurde,"[8] gab dem erwachten Handelsgeiste des Volkes „ein Feld der Tätigkeit" und brachte eine äusserst günstige Wirkung „auf die nationale Industrie" hervor.[9] Der neue „Handels- und Erwerbsgeist"[10] verdrängte die Aristokratie,[11] gegen die jener überhaupt gerichtet war, gewann auch dem „alten theologischen Geiste Boden ab und vollzog eine grosse Veränderung in den Sitten des Volkes wie auch in der Literatur".[12]

„Dieser Widerstreit zwischen dem Adels- und Handelsgeist liegt in der Natur der Dinge, und ist ein wesentlicher, wie sehr er auch in einzelnen Perioden verschleiert sein mag. *Deshalb hat die Geschichte des Handels eine philosophische Bedeutung für den Fortschritt der Gesellschaft,** ganz abgesehen von praktischen Richtungen."[13]

In Schottland waren die „induktiven Wissenschaften" nicht unter den Massen verbreitet, wie Buckle selbst vielmal wiederholte. Dennoch wurde der aristokratische Geist fast gänzlich, der theologische bedeutend genug überwunden. Wer hat das grosse Wunder vollbracht? „Der Handels- und Erwerbegeist!" Dagegen sollen die Ursachen, welche in „den meisten Teilen des Kontinents" zur Abschwächung der Aristokratie geführt haben, „gänzlich von dem Fortschritt der Wissenschaft abhängen, welche durch die Hebung des Einflusses der

[1] G. d. Z. (167). [2] Ibidem (N. 35). [3] Ibidem (II, 166). [4] Ibidem (168). [5] Ibidem. [6] Ibidem. [7] Ibidem (293). [8] Ibidem (304). [9] Ibidem (305). [10] Ibidem (303). [11] Ibidem (294). [12] Ibidem (308). * Kursiv unser. [13] Ibidem (303).

intellektuellen Klassen bloss erbliche und zufällige Auszeichnungen untergräbt und endlich über den Haufen werfen muss".[1] Wir wissen aber schon, dass unter Buckles „intellektuellen Klassen" im grossen und ganzen wiederum nichts anderes als das Bürgertum zu verstehen ist.

Nach dem gesagten scheint nun Folgendes klar zu sein. Buckle erblickte die Ursache des *„einzigen Fortschrittes, der ein wahrhaft wirksamer ist"* in der *einzig und allein in Europa entwickeltseinsollenden „Tatkraft des Menschen"*. Dann identifizierte er die letztere mit dem *„menschlichen Verstand"*. *Hinter diesen beiden Begriffen standen aber die eben so einzig und allein in Europa entstanden seinsollenden „zwei mächtigen und rührigen Klassen, deren Zweck wesentlich weltlich war, die intellektuelle und industrielle Klasse"*.[2] Buckle fand auch, dass in den meisten Teilen Europas diese beiden Klassen sich zu einer einzigen Klasse vereinigten. *Das Bürgertum repräsentiert also die „Tatkraft des Menschen" wie auch den „menschlichen Verstand."* Die „Fabrik- und Handelsleute" sind es, die sich durch eine „Energie" auszeichnen, „die ihrem Stande eigentümlich und bei ihm häufiger als in irgend einer andern Lage der Gesellschaft zu finden sei".[3]

Allerdings exploitiert die Bourgeoisie den „menschlichen Verstand" nicht weniger als die „Tatkraft des Menschen" und zwar die erstere noch mehr als die letztere. „Die Wissenschaft kostet den Kapitalisten überhaupt „nichts", sagte Karl Marx.[4] Wodurch aber diese Klasse in eine intellektuelle sich verwandelte? Das ist nicht einzusehen. „Dr. Ure selbst bejammerte die grobe Unbekanntschaft seiner lieben Maschinenexploitierenden Fabrikanten mit der Mechanik und Liebig weiss von der haarsträubenden Unwissenheit der englischen chemischen Fabrikanten in der Chemie zu erzählen".[5] Nicht weniger bitter klagte Buckle, dass in Schottland, *einem Lande kühner und unternehmender Kaufleute, gewitzigter Manufakturisten, weitsehender Geschäftsleute* und schlauer Handwerker", sich dennoch „in religiösen Dingen eine Kleinheit des Geistes, eine Unduldsamkeit der Gesinnung, eine Hitze des Temperaments und eine Sucht zum Verfolgen anderer"[6] bis auf den heutigen Tag erhalten habe. Man sieht also, dass „kapitalistische" Aneignung und „persönliche" Aneignung der Wissenschaft „ganz und gar disparate Dinge sind".[7]

Buckle charakterisierte die neue — intellektuell zu benennen seiende — soziale Richtung dadurch, dass „statt zu fragen" — wie

[1] G. d. Z. (295). [2] Ibidem (309). [3] Ibidem (312). [4] Kapital (1, 402).
[5] Ibidem (N. 108). [6] G. d. Z. (ibidem. Kursiv überall unser). [7] Kapital (ibidem).

es bei der „alten Aristokratie“ Sitte und Brauch gewesen war „wer des Mannes Vater sei, die Frage entstand, wie viel er besitzt“. Von den beiden Fragen — meinte dann der bürgerliche Demokrat — sei „die letzte die vernünftigste“. In der Tat — fügte er hinzu — „Reichtum sei ein reell substantielles Wesen“, während „Geburt nur ein Traum und ein Schatten sei“. Die moderne Vererbungstheorie belehrte uns dagegen, dass auch „Geburt“ weder „ein Traum“ noch „ein Schatten“, sondern ein wenigstens ebenso „reell substantielles Wesen“ wie „Reichtum“ ist. Dann aber wird die neue Richtung — von der Buckle sprach — allmählich von einer noch neuern verdrängt. Nach dieser wird nicht mehr gefragt: *Was man habe, sondern was man sei.*

## 7. Buckle, Comte und andere.

Buckle wollte den Entwicklungsgang des Menschengeschlechts vom Standpunkt des deterministischen Intellektualismus betrachtet wissen. Nicht der mechanischen Kausalität, sondern der logischen soll die sozial-historische Entwicklung unterworfen sein. Daher wäre er gegen die fatalistischen Schlüsse gewesen, welche man aus der Moralstatistik ziehen könnte. Schon vor ihm glaubte Quetelet behaupten zu können, dass gerade die moralstatistischen Beobachtungen uns überzeugen, dass Verbesserungen der menschlichen Schicksale möglich seien und zwar vermittelst vorgenommener Aenderungen der Gesellschaftsinstitutionen, Lebensgewohnheiten, Bildungszustände und überhaupt alles, was das Dasein der Menschen beeinflusst.[1] Ebenso behauptete Buckle, die Lehre von der Gesetzmässigkeit der Handlungen sei weder mit der Ansicht von der Vorherbestimmung, noch mit derjenigen von der Willensfreiheit zu identifizieren.[2] Allerdings steht die erstere Ansicht der angedeuteten Lehre näher als die letztere, da sie den Gedanken von der Notwendigkeit in sich enthält,[3] — ein Gedanke, der „die klare Auffassung des Gesetzes in sich schliesst, und dieser Begriff ist der höchste Punkt, den der menschliche Geist erreichen kann“.[4]

Die soziale Gesetzgebung muss sich also den Gesetzen der sozialen Entwicklung unterordnen und sich nach ihnen richten. Will die Staatsregierung nach Willkür schalten und walten, als ob sie nicht von den historischen Gesetzen abhängig wäre, so müsse sie notwendigerweise nur Schaden anrichten. Nur aber gebe es Fälle, wo der Politiker aus gewissen Gründen das Recht und sogar die Pflicht hat, gegen die wissenschaftlich anerkannten Gesetze zu handeln. „So sagt der politische Oekonom, wenn er sich auf sein eigenes Fach beschränkt, mit gutem Recht, dass es ebenso absurd als schädlich sei, wenn eine Regierung es unternähme, dem Arbeiterstande Beschäftigung zu verschaffen. Diese Behauptung kann er als politischer Oekonom beweisen, und dennoch mag es trotz ihrer wissen-

[1] Sur l'homme (7). [2] G. d. Z. (I, 1, 16). [3] Ibidem (I, 2, 311). [4] Ibidem.

schaftlichen Wahrheit für eine Regierung praktisch richtig sein, das gerade Gegenteil zu tun. Für eine Regierung mag es richtig sein, die Beschäftigung zu beschaffen, wenn das Volk so unwissend ist, sie zu verlangen und zugleich die Macht hat, das Land in Anarchie zu stürzen, wenn die Forderung abgeschlagen wird.[1] Oder nehmen wir ein anderes Beispiel: „Aus der Wissenschaft der politischen Oekonomie geht hervor, dass es unrecht ist, den Armen beizustehen, denn nichts ist besser bewiesen, als dass die Unterstützung der Armut diese vermehrt, indem sie die Sorglosigkeit befördert. Aber trotzdem kommt das entgegengesetzte Prinzip des Mitleids ins Spiel und wird auf einige Gemüter mit solcher Stärke wirken, dass es ratsam wird für den, der so fühlt, Almosen zu geben, denn wenn er es nicht tut, würde ihm die Gewalt, welche er seiner Natur antut, mehr Schaden zufügen, als seine Mildtätigkeit den allgemeinen Interessen der Gesellschaft Nachteil zufügen könnte.“[2]

Buckle erlaubte also, gegen die Gesetze der politischen Oekonomie zu handeln und Almosen zu geben, allerdings — aus Mitleid mit den Almosengebern!! Die utilitaristisch-benthamische Moral kannte übrigens keine andere Art des Mitleides.

Der deterministische Intellektualismus ist aber kein neuer Standpunkt, es ist derjenige, der schon im Altertum von Sokrates vertreten gewesen war. Bekanntlich war es eines der Grundprinzipien der Moralphilosophie desselben, dass alle Handlungen von dem erreichten Grade des Wissens abhängig seien, je höher dieser Grad, desto tugendhafter werde die Handlung sein. Während aber hier bloss vom individuellen Wissen die Rede gewesen war, handelte es sich bei Buckle ausschliesslich vom allgemeinen Zustande des jeweilig vorhandenen Wissens. Dieser wollte keineswegs die Behauptung aufstellen, dass die Handlungen des Individuums von seiner individuellen Vernunft bestimmt werden. Er gab zu, dass „die Handlungen der Einzelnen bedeutende Einwirkung durch ihre moralischen Gefühle und Leidenschaften“ leiden.[3] Dann hob er auch hervor, dass die Menschen „schläfrig in ihrer friedlichen und ehrbaren Mittelmässigkeit ohne Schwierigkeit die laufenden Tagesmeinungen annehmen, untersuchen nichts, erregen keinen Anstoss, kein Erstaunen und halten sich nur eben auf gleicher Linie mit ihren Zeitgenossen.“[4] „Folgt“ aber „die ungeheure Mehrzahl allemal mit völliger Unter-

[1] G. d. Z. (II. 2, 425—26). [2] Ibidem. [3] Ibidem (I, 1, 145).
[4] Ibidem (152). [5] Ibidem (180).

würfigkeit dem Geiste ihrer Zeit",[3] so ist doch *der Geist der Zeit* selbst *„nur ihre Wissenschaft und die Richtung, welche diese Wissenschaft nimmt"*.[1] Mit andern Worten, die Handlungen der Menschheit im grosseo und ganzen genommen „werden der Masse der Kenntnisse, die sie besitzt, zur Regulierung überwiesen".[2] Oder: „Die Totalität menschlicher Handlungen unter dem höchsten Gesichtspunkt wird durch die Totalität des menschlichen Wissens reguliert."[3] Das wäre also das obere Gesetz der historischen Dynamik.

Allerdings vermisste Buckle in der Geschichte der aussereuropäischen Völker die Tätigkeit des intellektuellen Geistes. Er erblickte aber darin keine Ausnahme von dem von ihm konstruierten allgemeinen Gesetze. Denn waltete auch dort die unbewusste Natur, so geschah es doch vermittelst des Geistes, der noch unentwickelt, religiös-phantastisch war. Mit gleichem Rechte könnte man aber auch behaupten, die ganze Geschichte lasse sich einfach von der Religion ableiten, nur mit dem Unterschied, dass während in Aussereuropa die Religiosität vorwaltete, sei es in Europa die Irreligiosität, die den Ausschlag gebe. Dass dies eine nichtssagende Tautologie ist, — braucht nicht erst hervorgehoben zu werden.

Bekanntlich war es kein anderer als Aristoteles gewesen, der den sokratischen Intellektualismus verworfen hat, und zwar durch den Einwand, dass „Sokrates das Ethos und das Pathos übersehen habe".[4] Vom Standpunkt des sozialen Intellektualismus ausgehend, könnte man gegen diesen Einwand folgendes bemerken: Ethos und Pathos seien zwar als Stoff — im aristotelischen Sinne des Wortes — selbständig, enthalten aber ihre Form von der immer wachsenden und also quantitativ wie auch qualitativ sich ändernden „Masse von Kenntnissen".

Auch die von Karl Marx angedeutete, vielleicht auch schon von Proudhon geahnte, von spätern Forschern weiter entwickelte sozialtechnische Auffassung der Geschichte nimmt von der „Masse von Kenntnissen" ihren Ausgangspunkt. Nur ist es hier ausschliesslich die Masse von speziell technischen Kenntnissen, die in Betracht kommt. Da aber nach Marx selbst die Entwicklung der Technik nicht jenseits des Bewusstseins liegt, so kann die gewöhnliche Bezeichnung dieser Geschichtsauffassung nicht als zutreffend angesehen werden. Man pflegte diese eben als historischer, oder ökonomischer Materialismus zu kennzeichnen. Das ökonomische Moment in der Geschichte

[1] G. d. Z. (180) (Kursiv unser). [2] Ibidem (I, 1, 195). [3] Ibidem (193).
[4] Die grosse Ethik (I, 1).

ist aber schon vor Marx hervorgehoben worden und folglich kann dies nicht als das Charakteristische in der Geschichtsauffassung desselben gelten. Dazu ist die ökonomische Betrachtungsweise auch nicht materialistisch im strengen Sinne des Wortes. Aber noch weniger ist die technische Auffassung materialistisch zu nennen. Eigentlich wird die Technik von uns als objektivierter und materialisierter Geist wahrgenommen.

Lazarus besprach „die Verkörperung des Geistes“ und sagte: „In Büchern und Schriften aller Art, in Bau- und andern Denkmälern, in Kunstwerken und den Erzeugnissen des Gewerbefleisses, in den Werkzeugen (und den Werkzeugen zur Erzeugung der Werkzeuge), in den Verkehrsmitteln zu Lande und zu Wasser, auch in den Verkehrungen des Handels samt der Herstellung allgemeiner Tauschmittel, in den Waffen und Kriegsgeräten, in Spiel- und Kunstwerkzeugen, kurz, in der Herstellung von allen körperlichen Dingen zum realen oder symbolischen Gebrauch findet der objektive Geist eines Volkes seinen bleibenden Ausdruck.“[1]

Es ist klar, dass der Mensch „alle körperlichen Dinge“ vermittelst der „Werkzeuge“, der Technik also, „herstellen“ kann, auch „Bücher und Schriften“ u. s. w. Selbst der Inhalt dieser letztern vor der Erfindung der Buchdruckerei, aller neuern Erfindungen überhaupt, war ein anderer, als nachdem diese gemacht worden sind. Und umgekehrt: Verschiedene Gedankensysteme fordern verschiedene Schriftsysteme.

Lazarus sah auch die Ursache der historischen Dynamik in der Evolution der Technik. Allein er unterschied gründlich zwischen dem Werkzeug und der Maschine. „Dort ist der wesentlichste Teil, die eigentliche Geschicklichkeit, durchaus persönlich und von geringer Perfektibilität, ja sogar von leicht möglicher Rückgängigkeit begleitet, hier ist in dem Dasein und in der Geschichte der Erfindungen Sporn und Methode des Fortschritts zugleich gegeben.“[2] In der auf diese Stelle sich beziehenden Anmerkung fügte Lazarus hinzu: „Das Rätsel, dass die Chinesen, eines der sinnreichsten und geschicktesten Völker der Erde, in ihrer Kultur dennoch seit 3000 Jahren nur vereinzelte und nicht wesentlich eingreifende Fortschritte gemacht haben, scheint sich dadurch vollkommen zu lösen.“[3]

Da nun Buckle alle „Erfindungen und Entdeckungen“ als be-

[1] Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie (S. 45).
[2] Ibidem (S. 48). [3] Ibidem.

wusste Denkakte einzelner hervorragender Köpfe auffasste, so war es natürlich, dass er keine Unterschiede zwischen den technischen und den übrigen positiven Kenntnissen machte. Alle diese sind dazu geeignet, die Herrschaft des Menschen über die Natur zu vergrössern, und eben darin sah Buckle das Wesen und den Sinn der historischen Entwicklung. Unter der „Masse von Kenntnissen“. welche die „Dynamik der Massen“ verursachen soll, verstand Buckle ungefähr dasselbe, was Auguste Comte unter seiner „Philosophie positive“ verstanden hat.

Während aber Buckle schon die Vergangenheit von den Kenntnissen ableiten wollte, meinte Comte, erst die Zukunft werde sich der positiven Philosophie unterwerfen; bis jetzt hingegen sollen ganz andere Prinzipien in der Geschichte vorherrschend gewesen sein. Hier liegt der Unterschied zwischen dem Ausgangspunkt Buckles einerseits und demjenigen Comtes andererseits. Von dieser Seite her kann von einer Gedankenverwandtschaft zwischen den beiden oder gar von einer Aneignung fremder Ideen seitens Buckles nicht die Rede sein. Bekanntlich wurde in England von Buckles Gegnern behauptet, dieser habe bloss Comtes Ideen verflacht. Unlängst sprach sich auch Bernheim in diesem Sinne aus. Er glaubte eben behaupten zu können, dass Buckles Geschichtsauffassung im Grunde genommen nur eine beschränkte und einseitige Wiederholung derjenigen Comtes sei.[1]

Nun hat aber Buckle seinen hier angedeuteten Gedankengang in dem vor uns liegenden Werke nicht durchgeführt. Schon die grosse, einige tausende von Jahren fortdauernde Periode der aussereuropäischen Geschichte konnte nicht ohne weiteres durch diesen Gedankengang mehr oder weniger genügend erklärt werden. Die Masse von den damals vorhanden gewesenen Kenntnissen wurde von Buckle als eine quantité négligée ganz und gar ausser acht gelassen. Die Faktoren, die da tätig gewesen wären, seien die naturbedingte sozialökonomische Organisation und die ebenfalls naturnotwendigen religiös-phantastischen Vorstellungen. Allerdings soll der ökonomische Faktor eine bedeutendere Rolle als der religiöse gespielt haben. Dagegen gehört nach Comtes Geschichtsauffassung die dominierende Rolle in der Geschichte bis ans Ende des Mittelalters der Idee an, früher der religiösen, dann der metaphysischen. Die Oekonomik soll

[1] Siehe Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie (Leipzig 1904, S. 568).

in der sozialen Welt weder der platonische Demiurgus noch der kantische Weltbaumeister gewesen sein, sondern ein Phänomen unter anderen Phänomenen.

Comte war überhaupt weit davon entfernt, in der Nationalökonomie die Interpretation der Geschichte zu suchen. Buckle tadelte an seinem sonst von ihm sehr geehrten Vorgänger, er habe die politische Oekonomie vernachlässigt.[1] Auch Huth meinte, „dass Comte von der Volkswirtschaft nichts verstanden und sie sogar missachtete, während Buckles Hauptverdienst darin bestehe, dass er die Geschichte gerade durch Herstellung ihres Zusammenhanges mit der Volkswirtschaft und der Statistik zu einer Wissenschaft machte".[2]

Selbstverständlich kann hier nicht untersucht werden, inwieweit Comte mit der politischen Oekonomie vertraut war. Eigentlich war der Standpunkt des französischen Positivisten hinsichtlich der verschiedenen Seiten des Volkslebens überhaupt, der Oekonomik insbesondere, der folgende. Er sagte: „Tout étude isolée des divers éléments sociaux est donc, par la nature de la science, profondément irrationelle, et doit demeurer essentiellement stérile, à l'exemple de notre économie politique. fût-elle même mieux cultivée."[3] Allenfalls wird heutzutage Niemand bezweifeln, dass der damalige Zustand der Nationalökonomie als Wissenschaft wenig befriedigend war. Viele werden auch gerne zugeben, dass die Oekonomik überhaupt bloss ein Ingredient des sozialen Aggregats ist.

Was nun die neue europäische Geschichte anbelangt, so ist es klar, dass von den beiden Hauptfaktoren, dem Intellektualismus und dem Industrialismus, Buckle geneigt war, dem erstern die Hauptrolle zuzuteilen. Comte meinte dagegen, gerade in der neuen Geschichte sei die Oekonomik von ausschlaggebender Bedeutung. Er sagte: „Car il est assurement incontestable. que l'essor industriel des sociétés modernes devoit constituer leur premier contraste générale, et encore même aujourd'hui le plus décisif, envers celles de l'antiquité."[4]

Buckle war Optimist genug in Bezug auf die neueuropäische bürgerliche Ordnung. Er sah in dieser das endlich gekommene Reich der Vernunft. welches die grossen Rationalisten des XVIII. Jahrhunderts verkündet haben. Comte sah weiter und tiefer, die dichten

[1] G. d. Z. (I, 1, 162, N. 24).

[2] Buckles Leben und Wirken etc. (S. 224).

[3] Cours de philosophie positive (T. 4, S. 255). [4] Ibidem (T. 6, S. 58).

Schatten der bürgerlichen Sonne konnten seinen Augen nicht entgehen. Das Reich der Vernunft erschien ihm als das Reich des ökonomischen Egoismus.

Allerdings war Buckle mit Comtes Schriften gut vertraut. In einem Brief an seinen Freund sagte er von „Comtes Werk": „Ich habe aus mehreren Gründen eine besondere Vorliebe dafür und lasse es selbst bei mir nie frei umherliegen."[1] Dann hiess es schon in der ersten Note zu der „Geschichte der Zivilisation" von der „philosophie positive": „Obgleich ich von vielem in der Methode und den Folgerungen dieses grossen Werkes abweichen muss, so wäre es doch ungerecht, seine ausserordentlichen Verdienste zu verkennen."[2] In einer anderen Stelle wurde von demselben gesagt, dieses Werk sei „sehr tiefsinnig, aber wenig verstanden."[3]

An die angeführte Geschichtsauffassung Comtes erinnert die Behauptung eines Kritikers der Marx'schen Schrift: „Zur Kritik der politischen Oekonomie." Die Ansicht Marx — meinte dieser — dass „die ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Basis sei, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebe, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprächen", dass „die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt bedinge", — „alles dies sei zwar richtig für die heutige Welt, wo die materiellen Interessen, aber weder für das Mittelalter, wo der Katholizismus, noch für Athen und Rom, wo die Politik herrschte."[4] Dass der ökonomische Faktor nicht immer der vorherrschende gewesen war, meinte unter anderen auch Balfort-Bax.[5] „Er gebe zu, dass in der Zivilisation das ökonomische Moment fast immer das Ausschlaggebende gewesen sei, in der vorgeschichtlichen Periode dagegen habe es auf den spekulativen Glauben weniger direkten Einfluss gehabt."[6]

Eduard Bernstein behauptete gegen diesen letzteren, es sei gerade umgekehrt der Fall. Während die Ideologie in spätern Zeiten eine grosse Macht ausübe, so sei es „gerade bei den vorgeschichtlichen Völkern die umgebende Natur die entschiedenste ökonomische Macht und als solche von grossem Einfluss auf ihr Denken und Fühlen."[7]

---

[1] Buckles Leben und Wirken etc. (S. 53).
[2] G. d. Z. (I, 1, 5). [3] Ibidem (53, N. 33).
[4] Das Kapital von Karl Marx (Hamburg, 1883, S. 51—52, N. 33).
[5] Sozialistische Monatshefte (Dezember 1897).
[6] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (Stuttgart, 1899, S. 11, Nr. 1). [7] Ibidem.

Man sieht, dass Bernstein ganz nahe dem von Buckle entwickelten Standpunkt steht. Freilich rückte jener die entschiedenen Einflüsse der Natur auf die soziale Oekonomik tief in die Vorgeschichte zurück. Dann ist auch die „Ideologie", von der Bernstein spricht, ein umfassenderer Begriff, als Buckles „Masse von Kenntnissen."

Näher aber als Bernstein zu Buckle, scheint Buckle zu Saint-Simon gestanden zu haben. Diese beiden verhalten sich gleich negierend zu den aussereuropäischen Kulturvölkern.[1] Beide wollen sie nur zwei soziale Typen in der Geschichte anerkennen und zwar den alten und mittelalterlichen militärischen und den neueuropäischen industriellen Typus. Dann standen sie auch beide dem erstern überhaupt, der feudalen Aristokratie insbesondere, äusserst feindselig gegenüber.[2] Ebenso leugnen sie beide gänzlich die Rolle der Staatsregierung in der Geschichte.[3] Dagegen werden sie beide nicht müde zu verkünden — freilich Saint-Simon früh genug, Buckle dagegen spät genug — dass die industrielle Ordnung und damit auch der heissersehnte soziale Messias gekommen seien. Dieselbe Anbetung der industriellen Klassen einerseits und der Naturwissenschaften anderseits zieht als Grundton durch die beiden Geschichtsauffassungen. Selbst die wissenschaftlichen Aufgaben, welche die zwei sich gestellt haben, sind dieselben. Sie gingen von der Naturwissenschaft aus, um eine dieser ebenbürtige soziale Wissenschaft zu schaffen.[4] Bei diesen wie bei jenem wurden dann die letzten Ursachen der Politik in die Oekonomik verlegt.[5] Merkwürdig genug verfielen sie auch beide hinsichtlich der neuen europäischen Geschichte in denselben Zauberkreis. Einerseits soll die Hauptrolle dem Industrialismus und dessen Repräsentanten, den Fabrikanten und Unternehmern, angehören, anderseits aber dem Intellektualismus und den Männern der Wissenschaft.[6]

Dann blieb auch von beiden die gähnende Kluft in der modernen Gesellschaft fast unbemerkbar.[7] Allerdings schrieb Saint-Simon bevor

---

[1] Siehe: Lettres d'un haitant de Genève à ses contemporains. (Genève, 1802). [2] Vergleiche „Le politique" vom Jahre 1819. [3] Vergleiche besonders die bekannte „Parabole". [4] Saint-Simon bezeichnete die neue Richtung, zu der er gestrebt hat, als die „physisch-politische" (vergleiche „Oeuvres de Saint-Simon, précédés de fragment de l'histoire de sa vie, écrire par lui-même", Paris, 1832. [5] S. „Vues sur la propriété et le legislation" (Oeuvres de Saint-Simon, Paris, 1832). [6] Dieser Widersprnch tritt uns besonders entgegen im zweiten Brief der „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemparains" (Genève, 1802). [7] S. Lorenz Stein: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich" (Leipzig, 1858, S. 146).

der Sturm in Lyon losging. Buckle dagegen nach dem die Chartisten-Bewegung durch eine bedeutende Aderlassung zur Ruhe gebracht wurde. Dennoch war es der grosse Schwärmer gewesen, der hie und da schon zu seiner Zeit das zu erblicken vermochte, was den Augen des spätern Historikers entging. Nicht selten fasste auch der Erstere die theoretischen und praktischen Probleme des sozialen Lebens mit einer besondern Tiefe auf. Während Comte die theoretische Tiefsinnigkeit seines Meisters geerbt zu haben scheint, sollen die eigentlichen Saint-Simonisten von diesem die praktische Weitsichtigkeit übernommen haben.

Herbert Spencer teilte mit Buckle den Gedanken, der sich — wie es oben angedeutet wurde — schon bei Saint-Simon vorfindet, — dass es zwei soziale Typen gebe, der militärische und der industrielle Typus, der auch der friedliche sei. Letourneau, der dem modernen kapitalistischen Staat unfreundlich gegenüber steht, ohne es zu wagen, die Schranken desselben zu überschreiten, wirft gegen diese Einteilung ein, dass in Wirklichkeit die industriellen Völker nicht minder als alle übrigen kriegerisch gesinnt seien. Als Beispiel führte er unter anderm die Phönizier an, welche immer Kämpfe geführt haben, um sich neue Märkte für den Absatz ihrer Waren zu verschaffen.[1] Er konnte übrigens auch auf die bekannte Tatsache hinweisen, dass selbst im neuen Europa zu diesem Zwecke nicht wenig gekämpft wird. Allerdings muss es — wenn auch nicht ohne Beschränkungen — zugegeben werden, dass John Stuart Mill nicht ganz Unrecht hatte, wenn er behauptete, dass „der Handelsgeist", welcher „in einer gewissen Periode der europäischen Gesellschaft" — übrigens nicht hier allein — die „Hauptursache" des Krieges gewesen wäre, jetzt für denselben „eines der stärksten Hindernisse" sei.[2] Uebertrieben dagegen ist die Aeusserung Buckles, „dass der Handelsgeist, der früher oft kriegerisch wäre, jetzt unwandelbar friedlich sei."[3]

Die Ursache dieser Umwandlung wollte Buckle vor allem in der gewonnenen Einsicht in die richtigen Interessen des Handels sehen, in der — hauptsächlich von Adam Smith gemachten — Entdeckung der Prinzipien, „welche unsere Handelsverhältnisse mit fremden Ländern regeln müssen",[4] deren Folge die Einführung der Handelsfreiheit war. Die letztere erschien in Buckles Augen — wie

---

[1] L'évolution de la propriété (C. XII., 1). [2] Politique économie (1849, II, 221). [3] G. d. Z. (I, 1, 186). [4] Ibidem. (I, 1, 187).

in den Augen aller liberalen Demokraten — als das höchste Gut auf Erden, immer wieder liess er sich von derselben begeistern, wie auch vom „grossen Werke“ [1] Adam Smiths, in dem „die alte Theorie vom Schutz des Handels fast in allen Zweigen zerstört“ wurde. Seine Begeisterung war so gross, dass er mit Pathos ausrief: „So beherrschen grosse Denker die Angelegenheiten der Menschen und bestimmen durch ihre Entdeckungen den Entwicklungsgang der Nationen“.[2]

In ruhigen Minuten blieb es aber für Buckle kein Geheimnis, dass die angedeutete grosse, ja menschenbeglückende Entdeckung den Handelsleuten schon längst bevor sie der Oekonomist machte, sehr gut bekannt gewesen war. Ein zuverlässiges Zeugnis dafür gibt uns der ehemals — hie und da auch heutzutage — von diesen Leuten viel praktizierte Schleichhandel, „ohne dem der Handel nicht bestehen“ [3] konnte. Buckle wusste dies sehr gut, er wusste auch, dass im XVIII. Jahrhundert nicht allein die politische Oekonomie mit Adam Smith an der Spitze mit dem alten Schutzsystem gekämpft hat. Unter anderm hat er bei Lemonteu ausgelesen, „dass im Anfange des XVIII. Jahrhunderts der Schleichhandel ganz offen zum Geschäft gemacht wurde, dass ganze Kompagnien Kavallerie ihre Fahnen verliessen, um sich diesem populären Kriege gegen den Fiskus anzuschliessen“. [4]

Manchmal trieb Buckle seinen Intellektualismus noch weiter als an der angeführten Stelle. So sprach er von der zur Zeit des russisch-türkischen Krieges (in den 50. Jahren des verflossenen Jahrhunderts) vollzogenen Vereinigung zwischen Frankreich und England und fügte enthusiastisch hinzu: „Jetzt ist der Fortschritt eingetreten, dass diese beiden Völker ihre frühere läppische und gereizte Eifersüchtelei bei Seite gelegt, sich zu einem gemeinsamen Zweck vereinigt und das Schwert gezogen haben nicht mit selbstsüchtigen Absichten, sondern um die zivilisierte Welt gegen die Einfälle eines barbarischen Feindes zu beschützen.“ [5]

Diese Tirade erinnert an die berüchtigte Fabel von der gelben Gefahr, welche den Zarismus veranlasst haben soll, den russisch-japanischen Krieg zu provozieren. Dann wird es auch nicht leicht sein, die angeführte Aeusserung Buckles mit seinem Grundprinzip — nach welchem die Wirkung von „moralischen Gefühlen“ im grossen

[1] G. d. Z. (182). [2] Ibidem (184). [3] Ibidem (I, 1. 239, N. 40).
[4] Ibidem (241, N. 43). [5] Ibidem (I, 1, 166).

und ganzen der menschlichen Angelegenheiten nirgends zum Vorschein" komme"[1] — in Einklang zu bringen. Eine derartige Tat, wie die uneigennützig sein sollende Verteidigung der zivilisierten Welt, ist ja edelmütig genug und ebenso bedeutungsvoll für die „menschlichen Angelegenheiten". Da zumal diese Tat hauptsächlich von den Staatsregierungen ausgegangen ist, was soll man von einem andern Grundprinzip Buckles denken, nach welchem die Handlungen der Staatsregierungen immer und überall eigennützig und schadenbringend seien? Und ferner, vom Standpunkt der angeführten Tirade, wie wären dann die später stattgefundenen Kriege zu erklären, die zwischen Oesterreich und Italien, Deutschland und Frankreich, England und Transvaal u. dg. m?

Trotz den angedeuteten Widersprüchen und Inkonsequenzen im Werke Buckles wie auch anderen unangedeuteten Voreingenommenheiten und Einseitigkeiten wurde dasselbe von verschiedenen auch in mancher Hinsicht entgegengesetzten Seiten hoch veranschlagt. So nannte es Lazarus ein „verdienstvolles Werk".[2] Prof. L. Stein erblickte sogar in diesem einen „genialen Versuch", die sozialen Erscheinungen historisch aufzufassen.[3] Auch Eugen Dühring spricht mit grosser Achtung vom „englischen Historiker, der ein gewisses Mass philosophischen Geistes mit positivistischen Forschungen der Tatsachen verbunden hat, was in seiner Art originell, ja man kann sagen schöpferisch" ist.[4]

Was dagegen Nietzsche und die von ihm Inspirierten vom „Falle Buckles" denken, ist leicht zu begreifen. Aber selbst Buckles Landes- und — in vielen bedeutenden Punkten — auch Gesinnungsgenossen standen seine Lebenswerk pessimistisch gegenüber.

Hyxley sagte, als er Buckles unsichere Gangweise gewahr wurde, er sei ein „top-heavy", und Herbert Spencer fügte hinzu, dass dies auch psychisch zutreffend sei.[5] „Buckle" — sagte er — „hätte mehr Material angezogen, als er zu bearbeiten vermochte, und er erlag der Fülle des Stoffes".[6] Und Darwin äusserte sich folgendermassen: „Meiner Meinung nach wäre dies Buch interessant, auch habe ich es

[1] G. d. Z. (195).
[2] Ueber die Ideen in der Geschichte (Berlin 1865, S. 81).
[3] Die soziale Frage etc. (S. 451).
[4] Kritische Geschichte der Philosophie (Berlin 1883, S. 341).
[5] Spencers «Autobiographie» (d. Ueb. von Ludwig und Helena Stein, II, 12).
[6] Ibidem.

zweimal gelesen; ich bezweifle aber, das seine Verallgemeinerungen irgend welchen Wert haben".[1]

Soll man auch von diesen „Verallgemeinerungen" eine günstigere Meinung als der grosse Biologe haben, so wird man dennoch zugeben müssen, dass dieselben nicht das sein können, was Buckle an ihnen sehen wollte, namentlich historische Gesetze. In der Tat, die Naturbedingungen der Geschichte, von denen vor allem das Stationäre in der Menschenkultur abzuleiten sei, sind eben nur Naturbedingungen, keineswegs aber Naturgesetze, denen die Geschichte unterworfen sein soll.

Ferner meinte Buckle, die letzte und tiefste Ursache der sozialhistorischen Dynamik liege in dem Wachstum der „Masse von Kenntnissen". Auf welche Weise vollzieht sich aber dieses Wachstum? Kennen wir etwa die Gesetze, denen es unterliegt? Keine Spur davon! Das Wachstum der Wissenschaft hänge vom Auftreten grosser Denker ab. Warum aber treten die grossen Denker in einer gegebenen Epoche auf, nicht früher oder später? Welche Umstände riefen diese merkwürdige Erscheinung hervor? „Umstände, die noch ein Geheimnis sind"[2] — lautete Buckles Antwort.

Die Geschichtsauffassung, welche uns Buckle gab, ist aber ebensowenig materialistisch wie diejenige, die wir bei Marx und Engels finden. Die erstere kann auch nicht als eine monistische betrachtet werden, trotzdem sie dazu strebte. Die innere Spaltung ist augenfällig. Ueberall ist es der Dualismus von Natur und Mensch, Materie und Geist, Masse und Held, der uns entgegentritt. Diese sind empirisch genommen grundverschiedene einander entgegengesetzte Prinzipien. Buckle war Empiriker und liess die empirischen Gegensätze als solche gelten.

Aber auch diejenigen Denker, welche in philosophischer Hinsicht monistisch gedacht, oder wenigstens, so zu denken geglaubt haben, sind über den soziologischen Widerspruch zwischen Held und Masse weder hinausgekommen noch auch hinausgewollt. Buckle sah den historischen Helden in dem Mann der Wissenschaft, während die französischen Materialisten jenen im „schlauen Priester" „le fabricateur de la divinité" erblickten. Dagegen meinte Bruno Bauer und nach ihm Peter Lawroff, das kritisch denkende Individuum sei das Bewegungsprinzip der Menschengesellschaft. Ebenso liessen Nordau, teil-

[1] Leben und Briefe von Charles Darwin (d. Ue., Stuttgart 1867, S. 67).
[2] G. d. Z. (I, 1, 221).

weise auch Michajlowskij den Helden die Geschichte machen. Nietzsche und Brandes finden das Ziel und den Sinn der Menschengeschichte in der Herausbildung von Uebermenschen. In Hegels Geschichtsphilosophie endlich tritt das grosse Individuum auf als Träger des objektiven Geistes.

Fichte und dann ganz besonders Carlyle trieben die Antinomie Held und Masse an die Spitze. — nur aber wurde von diesen beiden der Held im grossen Masstabe gedacht, nicht — etwa wie bei Buckle — als ein schlichter Mann der Wissenschaft. Aber wie dieser immer wieder daran erinnerte, dass, wäre der epochemachende Denker in einer anderen Zeit gekommen, er keine Nachfolger gefunden hätte, ebenso wurde auch Carlyle nicht müde mit seinem Zeloteneifer wie auch Wiederholungsgabe seinen Lesern einzuschärfen, dass das Wort des Helden auf fruchtbaren Boden fallen müsse, um Früchte tragen zu können, sonst komme der Held und gehe, ohne dass es jemand erfahre.[1]

Fichte und Carlyle einerseits, Marx und Buckle andererseits waren zugleich Anhänger der Philosophie der Tat.[2] Der Fundamentalsatz dieser Philosophie ist das Wort des Dichters: Im Anfang war die Tat. Nicht aber das moralische Moment in der Tat, wenigstens nicht dies allein. war es, von dem Göthe gesprochen hat, sondern vor allem das praktische, das auf die Aussenwelt gerichtete Handeln überhaupt. Dies war es auch, von dem Marx und Buckle ausgingen. Dagegen kommt es bei Fichte und nicht minder bei Carlyle einzig und allein auf das innere Moment, auf die moralische Wertschätzung der Handlung an.

Die grosse praktische Tat, die bedeutende Erfindung oder Entdeckung, mag sie auch die Schöpfung eines Genius sein, so übt sie doch ihren Einfluss auf die Menschheit aus nicht etwa vermittelst ihres individuellen Charakters. Dagegen ist die grosse moralische Tat mit der konkreten Persönlichkeit, von der sie ausgeht, aufs Engste verbunden und gerade dadurch vermag sie die Menschen zu beherrschen, zur Nachahmung anzuspornen, selbst dann, wo der Urheber längst von der historischen Bühne verschwunden ist. Die Idee eines Neuton-Kultus ist vielleicht die am meisten verschrobene

[1] Vergleiche Past and Present (S. 182), wo dieser Gedanke durch eine mohamedanische Legende besonders klar erläutert wurde.

[2] Professor Ludwig Stein (Der soziale Optimismus, Jena 1905, S. 11) nennt Fichte „den Begründer einer „Philosophie der Arbeit“.

in Saint-Simons Ideenkreis, während der Kultus moralisch wirkender Persönlichkeiten bis auf den heutigen Tag fortdauert. Buckle wollte die Schwäche der moralischen Handlungen darin sehen, dass sie von dem Einzelnen ausgehend. mit ihm lebe und mit ihm sich auch auslebe.[1] Aber eben dies letztere scheint durchaus falsch zu sein. Die moralische Tat vergeht nicht mit dem sie ins Leben rufenden grossen Individuum, sondern überwältigt durch einen veranlassten Kultus eine ganze Reihe von Geschlechtern. Das war eben der Kultus des Genius, den Carlyle als das allerbedeutendste alles erklärende Moment in der Geschichte betrachtete.

Carlyle gab zwar mit Comte zu, dass die Triebfeder der bürgerlichen Gesellschaft die Oekonomik ist.[2] Er nahm auch ebenso wie Buckle an, dass jene die Geburt oder die Missgeburt des skeptischen Geistes ist.[3] Die moderne Massenkultur schien ihm aber nur ein momentaner Sündefall im Leben der Menschheit zu sein, die nun ihren Erlöser erwarten muss, um wieder ein der Anbetung würdiges Objekt zu erhalten. Carlyle war ein guter Psychologe, er kannte die Knechten-Natur der Menschenseele. Meint doch auch Maeterlink, der Hund sei gottbegnadigt, da er im Menschen seinen ewigen Gott fand, während der Mensch auf immer verdammt sei, im beständigen Nachsuchen nach einem Gotte herumzulaufen.

Ist der Mensch ein Gott oder ein Knecht Gottes? — Das ist das gewaltige Problem, vor dem die moderne Menschheit nun dicht stehen geblieben ist. Der historische Mensch ist ohne Gott undenkbar, er war ganz und gar Gottesknecht und als solcher wurde er zum Weltüberwinder, gestützt auf das Obere verknechtete er — und zwar mit aller Grausamkeit einer echten und rechten Knechten-

---

[1] G. d. Z. (I, 1, 155).

[2] Vergleiche Hensels Carlyle-Monographie (S. 142), wo auf Carlyles „Versuch" nachgewiesen wird, die französische Revolution, also „das grösste Ereignis der neueren Geschichte fast ausschliesslich aus ökonomischen und sozialen Zuständen zu begreifen". Hensel meinte darin eine „Abkehr" Carlyles „von seiner früheren ausschliesslich literarischen Richtung" zu erblicken. Im Grunde genommen war gerade der Grundgedanke in Carlyles Geschichtsauffassung, auf den er immer wieder zurückkam, der, dass in der bürgerlichen Gesellschaft alle geistigen Faktoren zurückweichen, um dem Gott Mammon alle Plätze zu räumen. In „Past and Present", wie auch in den anderen Schriften, tritt dieser Gedanke nur allzuoft uns entgegen.

[3] Vergleiche „Ueber Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte" (d. Ueb., S. 215).

Seele — alles Untere. Nun will der Knecht frei werden, nicht einen Uebermenschen will er über sich haben, — den hatte er immer gehabt, nun mag er ihn nicht mehr, — selbst soll er Uebermensch und Selbstzweck werden. Verhängnisvoll ist der grosse Kampf um die neue Emanzipation: Der Kampf mit Gott, die Emanzipation von Gott.

„Geht“ schon „die Welt aus den Fugen, wenn ein Knecht König wird“, — was geschähe nun einmal, wenn ein Knecht Gott würde? . . .